Münster 1935_No 30

Germanistik

Die theologischen Voraussetzungen von Gottscheds Critischer Dichtkunst

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster i. W.

vorgelegt von
Walter Kuhlmann
aus Dortmund-Dorstfeld

1935

Druck: Heinrich Pöppinghaus o. H.-G., Bochum-Langendreer.

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Februar 1935.

Dekan: Herr Prof. Dr. Trier.
Referent: Herr Prof. Dr. Günther Müller.

Meinen Eltern!

lichen Sinne hat, sondern nur eine Gedankenkonstruktion ist — eine höchst weittragende „theologische" Voraussetzung, wenn auch nur im negativen Sinne.

Dieser Tatbestand ist unserem Denken ziemlich ferngerückt, eben durch die Kunstlehre der Aufklärung. Wir verlieren darum leicht den historischen Blick dafür, daß um die Mitte des 18. Jahrhunderts die religiösen Fragen eine kaum zu überschätzende Rolle im geistigen Leben spielten. Das mag an einem Beispiel beleuchtet werden. Wie Hans Heinrich Borcherdt berichtet[2]), verteilte sich im Jahre 1740 die Produktion an Büchern in Deutschland folgendermaßen: 8% schöne Literatur, 82% wissenschaftliche Gebiete, davon 37,5% Theologie. Das bedeutet also: 45,7% aller wissenschaftlichen Bücher behandelte theologische Stoffe! Höchst lehrreich sind nun die entsprechenden Zahlen für das Jahr 1800: 22% schöne Literatur, 55% wissenschaftliche Gebiete, darunter 5,7 % Theologie und 11,4% Philosophie und Naturwissenschaften. Im Jahre 1800 nahmen also die theologischen Werke nur noch 10,4% unter der wissenschaftlichen Literatur ein! Diese Zahlen beweisen ebenso schlagend die Vorherrschaft der religiösen Stoffe vor dem Sieg der Aufklärung wie die tiefgreifende Interessenverlagerung, die durch ihre Wirksamkeit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hervorgerufen wurde. Es kann nun kaum noch Wunder nehmen, wenn man liest, wie Gottsched selbst in der 3. und 4. Auflage seiner Critischen Dichtkunst ein neu erscheinendes Buch mit folgenden Worten ankündigt:„Wir erwarten itzo einen Tractat von dem Herrn Riccoboni, darinn er zu einer gänzlichen Verbesserung der Schaubühne, Vorschläge thun und Mittel an die Hand geben wird, sie mit der Vernunft, Politik und Religion in eine völlige Übereinstimmung zu bringen"[3]). Hier erkennt Gottsched selbst an, daß ein Werk, dessen Gegenstand die Theaterreform ist, zu dem Anspruch des Christentums Stellung nehmen muß.

Zwischen den beiden Extremen, einer Kunstkritik, die das Christentum als Norm bewußt ausschließt, wie sie etwa aus der zitierten Lessing-Stelle spricht, und einer solchen, die es anerkennt, sind natürlich die verschiedensten Zwischenformen möglich und auch tatsächlich vertreten worden. Es wird die Aufgabe dieser Arbeit sein zu untersuchen, ob und wieweit Gottsched dem Christentum Wirksamkeit im Dichtwerk zugesteht.

Für eine Untersuchung der theologischen Voraussetzungen der Critischen Dichtkunst boten sich zwei Wege dar. Man konnte den Gedankengehalt der ver-

---

[2]) Südd. Monatshefte 31, 1933, S. 148—153.

[3]) C. D. 3. Aufl. S. 742 f.; 4. Aufl. S. 546; in der 4. Aufl. ebenso außer den geringfügigen zeitbedingten Veränderungen: „haben" statt „erwarten", „tut" und „gibt" statt „tun" und „geben wird".

schiedenen theologischen Strömungen im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts umreißen und in den so gewonnenen Rahmen die Critische Dichtkunst einspannen. Dieser Weg soll aber hier nicht beschritten werden, da er die Gefahr in sich birgt, daß man fremde Kategorien von außen her an den Stoff heranträgt und ihm auf diese Weise Zwang antut.

Diese Arbeit geht vielmehr einen anderen Weg: sie versucht zunächst einen Überblick über die theologischen Elemente der Critischen Dichtkunst zu geben und diese dann aus der theologischen Entwicklung ihres Verfassers heraus zu verstehen. Dieser zweite Weg vermeidet die Gefahr der Vergewaltigung des Stoffes, weil der Stoff das Primäre bleibt, bietet aber andererseits durchaus die Möglichkeit, ihn in größere Bereiche einzuordnen.

Für unsere Untersuchung der theologischen Voraussetzungen von Gottscheds Critischer Dichtkunst ergibt sich also folgende Gliederung:

Seite:

Einleitung: Die Berechtigung des Themas folgt
aus allgemein-sachlichen Erwägungen 1
aus der besonderen geistigen Situation um die Mitte des 18. Jahrhunderts 2

I. Theologische Elemente in der Critischen Dichtkunst (3. Aufl.) 5-27

a) Das Transzendente in seinem Verhältnis zu Dichter und Dichtwerk.

Der „überirdische" Ursprung der Dichtkunst 5-6
Der Einfluß des Göttlichen auf den Dichter 6-8
in Ur- und Frühzeit
in der Gegenwart (Genieproblem)
Das Auftreten und Eingreifen von Gottheiten im Dichtwerk . . 8-9
Die Anrufung von Gottheit im Dichtwerk 9-10

b) Die immanenten Mächte in ihrem Verhältnis zu Dichter und Dichtwerk.

Die Tugend als maßgebliche Instanz 11
Die Vernunft 12-14
als die eigentlich schaffende Kraft des Dichters
als die Norm des Kunstwerks
Die Natur als Muster 14-15
Konflikte dieser normativen Mächte untereinander 15-16

c) Der übrige theologische Gehalt der Critischen Dichtkunst (3. Aufl.)

Zusammenfassung 19-20

Seite:

Anhang: Die behandelten Fragen in der 4. Aufl. der Crit. Dichtk. und in Gottscheds späteren Schriften (1751—1760) . . . 20-26
Vergleich der 3. u. 4. Aufl. 26-27

II. Gottscheds theologische Entwicklung bis zum Erscheinen der Crit. Dichtkunst 28-76

a) Gottscheds Auffassung von den Religionen.
Seine Stellung zu den außerchristl. Religionen 28-29
Seine Stellung zum Christentum allgemein 29-34
zum Katholizismus 34-35
zum Protestantismus (Orthodoxie, Pietismus) 35-39
Exkurs: Das Problem der Theodizee 40-45
Sein Religionsideal 45-53
Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie 53-58
Zusammenfassung 59-61
b) Gottscheds Menschenbild.
Der Mensch als Einzelindividuum 61-66
Der Mensch in der Gemeinschaft 66-68
Zusammenfassung 69
c) Der Kern von Gottscheds Philosophie.
Begriff und Stellung der Tugend 70-73
Begriff und Stellung der Vernunft 73-76

III. Ausblick:

Gottscheds theologische Entwicklung nach Erscheinen der Crit. Dichtkunst 76-86
a) Gottscheds Auffassung von den Religionen
Seine Stellung zu den außerchristlichen Religionen . . . 76
Seine Stellung zum Christentum allgemein 77-79
zum Katholizismus 79-80
zum Protestantismus (Pietismus) 80-81
Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie 81-82
b) Gottscheds Menschenbild 82-83
c) Der Kern von Gottscheds Philosophie
Begriff und Stellung der Tugend und der Vernunft . . . 83-84
Zusammenfassung 84-86

Die 3. Auflage wurde als Grundlage gewählt, weil hier Gottscheds Ansichten in ihrer schärfsten Formulierung erscheinen, während in der 4. Auflage schon manches auf eine Lockerung seines Systems hinweist [4]). Allerdings findet sich jeder Gedanke der 3. Auflage auch in der 4. Auflage, darum werden im folgenden die Fundorte dieser Zitate nach beiden Auflagen angegeben. Aber die 4. Auflage bringt einige neue Gedanken, die in einem Anhang von uns gesondert gewürdigt werden.

[4]) Pelz, a. a. O. S. 9.

I. Theologische Elemente in der christlichen Dichtkunst (3. Aufl.).

Ein Problem, das Gottsched lebhaft beschäftigt und das noch lange nachher, vorzüglich in den Kreisen der Romantiker immer wieder aufgerollt wird, ist die Frage nach dem Ursprung der Dichtkunst. Soll man sie als ein göttliches Geschenk ansehen oder als eine Errungenschaft des Menschen? Waren die ältesten Dichtungen religiös bestimmt oder Heldenlieder?

Für Gottsched ist die Frage leicht gelöst: „Dacier, in seiner Vorrede zu der von ihm übersetzten Dichtkunst Aristotels, ist der Meynung, die Religion sey die Hebamme der Poesie gewesen; und man habe die ersten Lieder bloß zum Lobe Gottes gemacht und abgesungen. Er hat dieses mit andern von seinen Landsleuten gemein, daß sie abergläubischer Weise, den Wissenschaften gern einen heiligen Ursprung geben wollen. Was ist es aber nöthig, die Poesie durch Fabeln in Ansehen zu setzen, da sie ohne das Liebhaber genug findet, wenn man gleich ihren Ursprung aus der Natur selbst herleitet? Meines Erachtens würde man nimmer mehr auf die Gedanken gekommen seyn, Gott zu Ehren Lieder zu singen, wenn man nicht vorher schon gewohnt gewesen wäre, zu singen. Und ich glaube vielmehr, daß man durch die geistlichen Lobgesänge, eine an sich selbst gleichgültige Sache erst geheiliget; als durch die weltlichen Lieder, eine an sich heilige Sache entweihet habe“ [5]).

Gottsched stellt sich die Entwicklung ganz anders vor: zuerst sang man nur weltliche Lieder, etwa wenn man bei der Mahlzeit und bei kräftigem Trunk in vergnügte, sangesfreudige Stimmung gekommen war, oder auch aus Verliebtheit bei der Langeweile des Schäferlebens. Allmählich bekamen dann diese Lieder eine religiöse Färbung; „als nachmals der Aberglaube, den Gott Bacchus dem Weine, die Ceres den Feldfrüchten, die Pomona den Gärten, die Venus und ihren Sohn der Liebe vorgesetzet hatte: so geriet man auch allmählich auf das Lob der Götter. Dem Jupiter und allen übrigen Gottheiten widerfuhr hernach gleiche Ehre, und solchergestalt wurde die Poesie gleichsam dem

[5]) C. D. 3. u. 4. Aufl. S. 81 f.

Gottesdienste geheiliget. Von dem Lobe der Götter kam man leicht auf das Lob der Helden, Erbauer der Städte, Stifter und Republiken und Stammväter großer Geschlechter: wiewohl ich es auch für ganz möglich halte, daß man von dem Lobe der Helden, auf das Lob der Götter gekommen; oder vielmehr dieselben durch das Lob selbst vergöttert haben. Es ist nämlich bekannt, daß alle Götter der Heyden vormals Menschen gewesen seyn sollten, die nur wegen ihrer Vortrefflichkeit unter die Einwohner des Himmels wären aufgenommen worden“ [6]).

So wenig Gottsched an einen überirdischen Ursprung der Dichtung glaubt, so wenig will er von göttlichem Einfluß auf den Dichter wissen, sei es in der grauen Frühzeit, sei es im Licht der aufgeklärten Gegenwart. Er versucht, den vermeintlichen Einfluß des Göttlichen als einen geschickten Kunstgriff der alten Poeten hinzustellen, die dadurch ihr Ansehen stärken wollten. „Das erste Wunderbare, was die Götter verursachen, ist wohl zweifelsohne der Beystand, den sie dem Poeten selbst leisten sollen. Wir finden, daß die Alten nicht nur die Musen, sondern auch wohl andre Gottheiten . . . angeruffen haben. . . . Bey der Einfalt der ältesten Völker war auch dieses (4. Aufl.: dieses auch) etwas leichtes . . . Wenn nun die Poeten diesem gemeinen Wahne zu folgen, fleißig die Musen anriefen, so klang es in den Ohren des Pöbels so andächtig, als wenn heutigen Tages die Prediger Gott um seinen Beystand zu ihrer Arbeit anflehen“ [7]). Die angerufenen Gottheiten sollen also den alten Dichter nur legitimieren. Nach Gottscheds Theorie haben sich die schlauen Dichter hierin auch nicht getäuscht: „Man hörte solche treffliche Sänger gern, man lobte sie sehr, und hielt gar dafür, daß sie etwas mehr als Menschen seyn; oder zum wenigsten einen göttlichen Beystand haben müßten. Dieses ließen sich auch die Poeten gefallen . . .“ [8]). Höchst vielseitig ist die Rolle, die Gottsched diese Dichter spielen läßt: „Die ersten Poeten waren eigentlich Weltweise und kluge Staatsleute, insofern es ihre Zeiten zuließen. Sie bedienten sich nur der Poesie, zu ihrem Zwecke zu gelangen und die widerspenstigen Gemüther dadurch zu bändigen. Ihre Absicht war, das wilde Volk die natürlichen Gesetze der Vernunft, oder das Recht der Natur zu lehren, und es zum gesellschaftlichen Leben anzuführen. Kurz, die Poeten waren die ersten Philosophen, Rechtsverständigen und Gottesgelehrten“ [9]). Wie wichtig Gottsched diese Sinn-

[6]) C. D. 3. u. 4. Aufl. S. 82 f.
[7]) C. D. 3. Aufl. S. 171 f.; 4. Aufl. S. 172 f.
[8]) 3. Aufl. S. 88 f.; 4. Aufl. S. 89.
[9]) C. D. 3. u. 4. Aufl. S. 57 f. Anm. 158.

deutung der ältesten Poesie war, zeigt der Umstand, daß er sie mit fast denselben Worten an anderer Stelle in der Critischen Dichtkunst noch einmal ausspricht [10]).

Aus den angeführten Äußerungen Gottscheds lassen sich nun einige sehr wesentliche Schlüsse ziehen. Gottsched macht grundsätzlich keinen Unterschied zwischen „Gott", dem zu Ehren man nach Daciers Theorie „geistliche Lobgesänge" angestimmt habe, und den „Göttern der Heiden", ursprünglichen Helden, die man erst „durch das Lob selbst vergöttert" habe. Er kann sich ebensowenig vorstellen, daß man „auf die Gedanken gekommen wäre, Gott zu Ehren Lieder zu singen, wenn man nicht vorher schon gewohnt gewesen wäre zu singen", wie er sich denken kann, daß die ersten Lieder der Heiden Götterlieder gewesen sein sollen und nicht vielmehr erst „nachmals", „hernach" aus Heldenliedern entstanden sind. Für ihn steht das Christentum also auf keiner anderen Ebene als die religiösen Gebilde, die er bei seinem Erklärungsversuch der Entstehung der Poesie heranzieht, allerdings vermeidet er noch den letzten grundlegenden Schluß: so wenig wirkliche Existenz die Götter haben, so wenig besitzt sie Gott. Diese einstweilen zwar nur in einer nebensächlichen Frage gewonnenen Erkenntnisse gilt es im Auge zu behalten.

Ähnlich bedeutungslos wie für Gottsched die Wirklichkeit ist, die hinter dem sogenannten Göttlichen der Frühzeit der Dichtkunst steht, sieht er das „Göttliche" im Dichter der Gegenwart: „Das ist nun, meines Erachtens, die beste Erklärung, die man von dem Göttlichen in der Poesie geben kann; davon soviel Streitens unter den Gelehrten ist. Ein glücklicher munterer Kopf ist es, wie man insgemein redet; oder ein lebhafter Witz, wie ein Weltweiser sprechen möchte: das ist, was oben beim Horaz, Ingenium et mens divinior hieß. Dieser Witz ist eine Gemüthskraft, welche die Ähnlichkeit der Dinge leicht wahrnehmen und also eine Vergleichung zwischen ihnen anstellen kann. Er setzet die Scharfsinnigkeit zum Grunde, welche ein Vermögen der Seelen anzeiget, viel an einem Dinge wahrzunehmen, welche ein anderer, der gleichsam einen stumpfen Sinn, oder blöden Verstand hat, nicht würde beobachtet haben. Je größer nun die Scharfsinnigkeit bey einem jungen Menschen ist, je aufgeweckter sein Kopf ist, wie man zu sagen pflegt: desto größer kann auch sein Witz werden, desto sinnreicher werden seine Gedanken seyn" [11]).

Bei dieser Definition erscheint eins rätselhaft und gleichzeitig bezeichnend: wie Gottsched diese Summe von intellektuellen Fähigkeiten, mögen sie auch be-

[10]) 3. Aufl. S. 89 f.; 4. Aufl. S. 90.

[11]) 3. Aufl. S. 102 f.; 4. Aufl. S. 102; schon 1726 schreibt er in demselben Sinne in den V. T. (Reichel, Schriften II S. 154).

sonders gut ausgebildet sein, als „göttlich“ anzusehen vermag. Seine Erklärung läßt an diesem Göttlichen doch nicht das Geringste übrig, was nicht restlos durch die Vernunft des Menschen erforscht werden könnte. Wir werden diese Fassung des Göttlichen später zu berücksichtigen haben, wenn wir die Rolle der Vernunft im Schaffensprozeß des Dichters behandeln.

Einstweilen wenden wir uns zu der Frage, ob nach Gottscheds Theorien Gottheiten im Dichtwerk auftreten und in seinen Gang bestimmend eingreifen dürfen. Auch hier fällt wieder die merkwürdige Verquickung von Christentum und außerchristlichen Religionen auf. „Was die heidnischen Poeten von ihren Göttern für Wunderdinge haben geschehen lassen; das haben die christlichen Dichter den Engeln und Teufeln zugeschrieben. Die Meynungen der Critikverständigen sind hiervon sehr uneins. Es ist gewiß, daß man diese Leute mit der herrschenden Meinung ihrer abergläubischen Zeiten eben sowohl entschuldigen kann, als die alten Poeten, wegen der Fabeln von ihren Göttern, in Betrachtung der heidnischen Theologie, entschuldigt werden. Aber es ist auch ebenso unleugbar, daß es besser sey, sich solcher Arten des Wunderbaren zu bedienen, die allen Zeiten und Orten gemein sind und bleiben“ [12]). Und noch deutlicher wird diese Vermischung, wenn er schreibt: „Es war ihrer (der Heiden) Theologie eben so wohl gemäß, dieselben (Erscheinungen der Götter) zu glauben; als der Unsrigen, daß im alten Testamente den Gläubigen vielmals Engel erschienen sind.“ Hier überläßt er es dem Leser, die unausgesprochene Folgerung selbst zu ziehen: da nun dieser Glaube bei der heidnischen Theologie irrig war, also auch bei unserer Theologie. „Wer bey uns von Adam und Eva, von Loth, von Abraham und Jacob, von David, Nebucadnezar, Daniel und Tobias Schauspiele machte; der würde eher getadelt werden, wenn er die Engel wegließe, als wenn er sie beybrächte. Das erste Weltalter hat bei allen Völkern das Vorrecht, daß man ihm gern viel Wunderbares zuschreibt: ja, was man itzo seinen eigenen Augen nicht glauben würde, das dünket den meisten sehr möglich und wahrscheinlich; wenn es nur vor drey oder vier tausend Jahren geschehen seyn soll“ [13]). Eins nur will Gottsched den alten Dichtern als Entschuldigung für ihre Erzählungen von Göttern anrechnen: „Es ist wahr, daß zu Homers Zeiten die Lehre von Gott noch in dicken Finsternissen gestecket hat. Die Philosophen hatten sich noch nicht auf die Untersuchung der göttlichen Natur geleget: und von einer Offenbarung wußte man nichts“ [14]). Aber den neueren Dichtern kann er es durchaus

[12]) 3. u. 4. Aufl. S. 182.

[13]) 3. u. 4. Aufl. S. 184.

[14]) 3. u. 4. Aufl. S. 202; u. 3. Aufl. S. 700; 4. Aufl. S. 501; ferner auch 3. u 4. Aufl. S. 185 u. 3. u. 4. Aufl. S. 171.

nicht gestatten, überirdische Mächte als Personen auf die Bühne zu bringen. „Die Erscheinungen der Götter in neueren Zeiten kommen uns sehr unglaublich vor; weil wir selbst dergleichen nie gesehen, und uns nicht einbilden können, daß es von hundert oder zweyhundert Jahren anders gewesen seyn sollte“ [15]). (4. Aufl.: statt des untergeordneten „weil“-Satzes selbständiger Hauptsatz.) Am allerwenigsten schicken sich die Darstellungen von Mächten des Bösen; T a s s o, der es gewagt hat, solche Mächte auf die Bühne zu bringen, muß sich einen scharfen Tadel gefallen lassen [16]); auch Zaubereien sind nicht zulässig, weil sie „nicht mehr“ wahrscheinlich sind und darum nur lächerlich wirken würden [17]).

Also die Wahrscheinlichkeit, die ihre Gesetze von der Vernunft empfängt, ist die maßgebliche Instanz für die Frage, ob überirdische Mächte in der Dichtung wirklich und wirksam werden dürfen, und sie fällt jedesmal ein negatives Urteil, wenigstens was die Schauspiele anlangt, die ihren Stoff aus der neueren Zeit nehmen; für die alte Zeit werden Götter und Engel etc. zwar erlaubt, aber nur als unentbehrliche Kennzeichen jener Periode, die, noch unaufgeklärt, in Aberglauben befangen war, nicht etwa als Ausdruck eines Wahrheitsgehaltes.

Nicht ganz so bestimmt und kompromißlos ablehnend ist Gottscheds Stellung bei der Entscheidung, ob der Dichter G o t t h e i t e n a n r u f e n, sie um ihren Beistand bitten dürfe. Er gliedert hier zunächst die Dichtungen in historische, dogmatische (= lehrhafte) und prophetische Gedichte.

Im historischen Gedicht hält er die Anrufung der Musen durchaus für erlaubt, freilich unter einem Vorbehalt: man soll sie nicht wegen jeder Kleinigkeit bemühen, sondern sich nur bei „verborgenen, und ganz ins Vergessen gerathenen Dingen ihren Beystand ausbitten“ [18]).

Auch in dogmatischen Gedichten k a n n man den Beistand der Musen anrufen, allerdings nur unter zwei Bedingungen: es muß sich um ein poetisches Werk handeln, das ganz besondere Vorzüge aufweist [19]). Dafür werden nun verschiedene Beispiele gebracht: „O p i t z macht in seinem Vielgut eine Anrufung gerade zu Gott selbst. . . . Eben das hat er in den Büchern der Trostgedichte getan, wo er sich den heiligen Geist als den höchsten Trost der Welt zum Helfer und Beystande erbittet. Wie nun hieran nichts auszusetzen ist, also ist es auch

---

15) 3. Aufl. S. 723; 4. Aufl. S. 624.

16) 3. u. 4. Aufl. S. 208.

17) 3. Aufl. S. 724; 4. Aufl. S. 625; ferner 3. Aufl. S. 750; 4. Aufl. S. 654 u. 3. Aufl. S. 30 f.; 4. Aufl. S. 31 u. 3. u. 4. Aufl. S. 181; 3. u. 4. Aufl. S. 367 f.; 3. u. 4. Aufl. S. 216—18.

18) 3. u. 4. Aufl. S. 176.

19) 3. u. 4. Aufl. S. 178.

nicht allezeit nöthig, dergleichen Anrufung zu machen. Horaz und Boileau haben in ihrer Dichtkunst keine gemacht. Opitz in seinem Buche von der Ruhe des Gemüths tut es auch nicht, ob es gleich ebenso groß ist, als eins von den vorhergehenden“ [20]). Wieder werden hier Horaz und Boileau, ein Dichter der vorchristlichen Zeit und ein Kunstkritiker der christlichen Jahrhunderte auf eine Ebene gestellt. Das weist von neuem darauf hin, daß Gottsched zwischen ihren Anrufungen und selbst zwischen dem Gegenstand ihrer Anrufungen keinen Unterschied macht.

In prophetischen Gedichten, wo der Dichter etwas Zukünftiges im voraus weissagt, gestattet Gottsched auch die Anrufung einer Gottheit, es muß allerdings eine solche sein, die schon als weissagend bekannt ist, wie Apoll oder Pythia [21]).

Für eine Klasse von Gedichten schreibt er sogar die Anrufung vor, nämlich für das Heldengedicht von der Art der großen Epen Homers und Vergils. Denn in solchen Dichtungen kommen Dinge vor, die der Dichter wahrscheinlicherweise nicht ohne die Eingebung einer Gottheit wissen könnte. „Er setzt sich auf dergestalt durch seine Gottesfurcht bey seinem Leser in ein gutes Ansehen . . . Am besten ist es, wenn christliche Dichter keine heidnische Götter anrufen, als die heutzutage niemand glaubet oder ehret“ [22]). Diese Stelle widerlegt unsere früheren Deutungen nicht, denn Gottsched spricht auch hier weder den heidnischen Göttern die Existenz ab, noch sie dem Gott des Christentums zu, sondern hält deren Anrufung nur für unzweckmäßig, weil der Dichter damit bei den Menschen seiner Zeit keinen Glauben finden und seinem Ansehen schaden würde. Die Wahrheitsfrage wird hier garnicht gestellt, die Entscheidung wird vielmehr nur nach Zweckmäßigkeitsgründen getroffen. Aus den angegebenen Stellen ist ersichtlich, daß Gottsched zwar nicht unbedingt die Anrufung einer „Gottheit“ — wieder macht er keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem christlichen Gott und heidnischen Gottheiten! — ablehnt; aber wenn man nach dem Grunde dieses Zugeständnisses forscht, so erkennt man auch hier, daß Anrufungen einer Gottheit nur gestattet werden, weil die Wahrscheinlichkeit sie verlangt und nur insoweit sie sie verlangt. Das bedeutet: wieder wird die Entscheidung von der Vernunft gefällt.

Wir haben nunmehr im einzelnen verfolgt, welche Stellung Gottsched in der Critischen Dichtkunst dem Überirdischen zuweist. Wir haben gesehen, daß er nirgendwo die Realität metaphysischer Mächte anerkennt. Er vermag sich weder

---

[20]) 3. Aufl. S. 642 f.; 4. Aufl. S. 579 f.

[21]) 3. u. 4. Aufl. S. 180.

[22]) 3. Aufl. S. 695; 4. Aufl. S. 496.

einen überirdischen Ursprung der Dichtkunst vorzustellen, noch einen Einfluß des Göttlichen auf den Dichter; und ebenso wie die Frage, ob Gottheiten im Dichtwerk auftreten dürfen, von der Vernunft entschieden wird, so unterliegt auch die Frage des Anrufens von Gottheiten im Dichtwerk ihrem Urteil. Das bedeutet aber: das Göttliche und das Menschliche haben im Grunde für Gottsched ihre Rollen vertauscht. Nicht die überirdischen Kräfte stehen eigentlich obenan, sondern der Mensch mit den ihm zu Gebote stehenden irdischen Möglichkeiten und Fähigkeiten.

Das Transzendente führt denn auch nach dieser Theorie nur ein Scheindasein im Geiste des Dichters und seines noch ungenügend aufgeklärten Publikums. Die wirklich bestimmenden Mächte sind ganz andere; eine von ihnen haben wir schon genannt, die Vernunft. Sie ist aber nicht die einzige. Wenn man daran denkt, daß Gottsched schon im Alter von 25 bis 29 Jahren zwei moralische Wochenschriften herausgegeben hatte mit der ausdrücklichen Absicht, die Sittlichkeit seiner Zeit zu heben, kann es nicht wunderbar erscheinen, wenn die Tugend auch in seiner Critischen Dichtkunst eine maßgebliche Instanz ist. Ihr hat der Dichter in allen seinen Werken zu dienen, stets muß er das Gute seinen Lohn, das Böse aber seine Strafe finden lassen. Gottsched erhebt hier die Forderung der „poetischen Gerechtigkeit" zur unbedingten Richtschnur; bereits früher hat er geschrieben: „Endlich sollte man billig in einem jeden Schauspiel entweder ein Laster, oder eine Tugend, vorstellig machen: aber dergestalt, daß man bei jenem allezeit das darauf folgende Verderben und Unglück, als eine Strafe desselben; bei dieser hingegen die darauf folgenden Glücksfälle und übrige Wohlfahrt, als ihre Belohnung bemerken könnte. Geschieht dieses nicht, so wird ein Schauspiel entweder unnützlich oder schädlich: sowie es im Gegenteil keinen geringen Nutzen haben würde, wenn es allezeit so moralisch eingerichtet wäre" (V. T. 17. Stück); und auch 1729 stellt er ein streng moralistisches Ideal der Tragödie auf [23]). Im weiteren Verlauf dieser Untersuchung wird sich zeigen, daß er in späteren Jahren eine Umwertung vornimmt. 1742 aber, in der 3. Auflage der Critischen Dichtkunst, ist ihm der Dichter noch ein Tugendprediger, und Molière ist „deswegen zu tadeln, daß er oft das Laster gar zu angenehm, die Tugend aber gar zu störrisch, unartig und lächerlich gemacht hat" [24]).

Neben die Tugend tritt nun die Vernunft, hochgeschätzt als die eigentlich schaffende Kraft des Dichters wie auch als Norm

[23]) Ges. Reden S. 567.

[24]) C. D. 3. Aufl. S. 737; 4. Aufl. S. 641.

des Kunstwerks. Bereits früher sahen wir, was Gottsched unter dem Göttlichen in der Poesie versteht: eine Summe von intellektuellen Fähigkeiten. Er muß nun allerdings wohl oder übel zugeben, daß sogar Cicero im 1. Buch de divinatione schreibt, Demokrit habe gemeint, daß zu einem großen Poeten die „Raserey oder Begeisterung" notwendig hinzugehöre. Dann aber fügt er schnell hinzu: „Aber wenn er von seinem Geiste die Regeln der Kunst und die Vernunft ausschloß: so hat er lauter unsinnige Poeten auf dem Parnaß haben wollen . . ." [25]), und er freut sich, in Horaz einen andern antiken Schriftsteller gefunden zu haben, der seine Meinung völlig teilt. Triumphierend schreibt er als Glosse zu dem Horazischen Vers: scribendi recte sapere est et principium et fons: „Vernunft und Klugheit. Dieses setzt er denen entgegen, die da meynten, die Raserey machte Poeten. Er behauptete gerade das Gegentheil. Eine gesunde Vernunft und Einsicht in philosophische Wissenschaften legen den Grund zur wahren Poesie" [26]). Zwar tadelt auch Gottsched diejenigen, die kein Fünkchen natürlichen Witz besitzen und darum alles aus Regeln lernen wollen [27]). Aber wir wissen ja schon, was er unter „Witz" versteht [28]): etwas durchaus Vernünftiges; und um jeden Zweifel auszuschalten, betont er noch ausdrücklich: „Das muß man nothwendig wissen, daß es mit Einbildungskraft, Scharfsinnigkeit und Witz bey einem Poeten noch nicht ausgerichtet ist. Dieß ist zwar der Grund von seiner Geschicklichkeit, den die Natur legt: aber es gehört zu dem Naturelle auch die Kunst und Gelehrsamkeit" [29]). Wir werden also seine Äußerung vom Fünkchen Witz so zu interpretieren haben, daß er damit nur solche zurückweisen will, die ausgesprochen unterbegabt sind. Es ist kaum noch nötig zu betonen, daß für Gottsched auch die Regeln von der Vernunft festgesetzt sind [30]). Der Dichter könnte zudem ja seine pädagogische Aufgabe, etwa in Satiren, garnicht erfüllen, wenn ihm die „gesunde Vernunft" fehlte [31]). Nur einmal in der ganzen Critischen Dichtkunst äußert sich Gottsched, im Widerspruch zu seinem sonst streng rationalen System, ganz anders über den Dichter; es ist bei der Behandlung der Oden: „Auch hüte man sich darinnen vor gar zu trocknen Vernunftschlüssen, die einem Weltweisen besser anstehen als einem Dichter; der

---

25) 3. u. 4. Aufl. S. 45.

26) 3. u. 4. Aufl. S. 47.

27) 3. u. 4. Aufl. S. 59.

28) Siehe Anm. 11, mit fast gleichen Worten wiederholt, 3. Aufl. S. 606, 4. Aufl. S. 686.

29) 3. u. 4. Aufl. S. 105.

30) 3. u. 4. Aufl. S. 125.

31) 3. Aufl. S. 571; 4. Aufl. S. 560.

gleichsam Orakelsprüche vorbringt, die er nicht beweisen darf, weil sie aus einer höhern Eingebung kommen . . ., man pflegt zu sagen, daß eine schöne Unordnung in der Ode die Probe der höchsten Kunst sey“ [32]). Man steht hier vor einem Rätsel und kann nur Albert Köster recht geben, wenn er über die ganz verschiedenartigen Quellen der Critischen Dichtkunst schreibt: „Aus den vielen Elementen war nur leider keine Einheit, kein System auf philosophischer Grundlage geworden. Widersprüche fanden sich in Menge“ [33]). Dieser eine Seitensprung Gottscheds wird jedenfalls unser Urteil nicht entscheidend beeinflussen können.

Zuvor müssen wir noch der Frage nachgehen, wie Gottsched sich die Rolle der Vernunft im Dichtwerk vorstellt. Solch eine Dichtung darf vor allem nichts Übersinnliches enthalten, wie etwa „das Mährchen von D. Fausten“ oder ähnliche „Allfanzereyen“ [34]); positiv verlangt Gottsched mit Horaz: die Fabel laute so, daß sie der Wahrheit gleicht und merkt dazu an: „Die Wahrscheinlichkeit ist dasjenige, was sie (die Dichter) vor allen Dingen beobachten sollen“ [35]). Der Begriff des Wahrscheinlichen scheint ihm dann einer genaueren Erklärung und einer Abgrenzung gegen andere nahverwandte Begriffe zu bedürfen. Wahrscheinlichkeit kann für Gottsched bedingt und unbedingt sein: „Jene findet sich freylich in den äsopischen Fabeln nicht, wenn Bäume und Thiere als vernünftige Menschen handelnd eingeführet werden. Nach dem gemeinen Laufe der Natur pflegt solches nicht zu geschehen . . . Deswegen aber kann man doch diesen Fabeln die hypothetische Wahrscheinlichkeit nicht absprechen, die unter gewissen Umständen dennoch statthat, wenngleich so schlechterdings keine vorhanden wäre“ [36]). „Überhaupt ist von der Wahrscheinlichkeit dieses anzumerken, daß oft eine Sache, die an sich unglaublich und unmöglich aussieht, durch den Zusammenhang mit anderen Begebenheiten und unter gewissen Umständen nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich und glaublich werden könne. Dahin gehören, zum Exempel, viele Fabeln, wo die Götter oder andere Geister dazwischen kommen. Diesen traut man ja (4. Aufl.: viel) größere Kräfte zu, als bloßen Menschen. Wenn nun dieselben einem Helden oder sonst einem von ihren Lieblingen zu gefallen, etwas außerordentliches unternehmen, das man sonst

---

[32]) 3. Aufl. S. 430; 4. Aufl. S. 434 f.
[33]) Köster, a. a. O. S. 8.
[34]) 3. u. 4. Aufl. S. 185 f.
[35]) 3. u. 4. Aufl. S. 50.
[36]) 3. u. 4. Aufl. S. 199.

nicht glauben würde; so wird dieses eben dadurch wahrscheinlich, wenn es nur nicht an und für sich selbst unmöglich ist“ [37]). Nach diesen letzten Worten ist die Möglichkeit das leitende Motiv, und ihr hat sich alles zu fügen. „Wahrscheinlich“ und „glaublich“ ist ihm also nicht gleichbedeutend mit „möglich“, ja er kennt sogar unglaubliche Fabeln, die aber dennoch möglich und darum zulässig seien. „Es kann ja eine Sache wohl möglich, aber in der That bey der itzigen Ordnung der Dinge sehr unglaublich seyn. Die Verknüpfung der wirklich vorhandenen Dinge hält ja nämlich (4. Aufl.: nämlich hält ja) nicht alle möglichen Dinge in sich, wie die Weltweisen darthun. Es wären andre Verbindungen endlicher Wesen eben sowohl geschickt gewesen, erschaffen zu werden, wenn es Gott gefallen hätte. Dem Dichter nun, stehen alle möglichen Welten zu Diensten. Er schränket seinen Witz also nicht in den Lauf der wirklich vorhandenen Natur ein“ [38]).

Nun tritt aber zu dieser, Shaftesburysche, Leibnizsche und Wolffsche Ideen widerspiegelnden, Fassung eine ganz andersartige Vorschrift für den Dichter: „Daher kömmt es denn: daß man auch im Dichten eine Wahrscheinlichkeit beobachten muß, ohne welche eine Fabel, Beschreibung, oder was es sonst ist, nur ungereimt und lächerlich sein würde. Ich verstehe nämlich durch die poetische Wahrscheinlichkeit nichts anderes, als die Ähnlichkeit des Erdichteten mit dem, was wirklich zu geschehen pflegt; oder die Übereinstimmung der Fabel mit der Natur“ [39]).

Ein Vergleich läßt wieder eine schlecht verkittete Bruchstelle in Gottscheds System erkennen; wenn der Dichter alles ähnlich darstellen soll, wie es wirklich geschieht, kann er eben nur von der einen Welt ausgehen, die unserer Sinnenerkenntnis und Wahrnehmung zugänglich ist. Wenn er dagegen umgekehrt außer der einen vorhandenen alle möglichen Welten in sein Werk einbezieht oder auch solche erst durch sein Werk schafft, dann kann ein Gottsched schlechterdings nicht mehr von Übereinstimmung der Fabel mit der „Natur“ reden, die ja für ihn dasjenige ist, „was wirklich zu geschehen pflegt.“

Damit wird unsere Untersuchung zu einer dritten Größe geführt, die mit dem Anspruch der Maßgeblichkeit auftritt; es ist die Natur. Bereits oben erhob sie diesen Anspruch, allerdings nur versteckt und nicht absolut, weil mit der Vernünftigkeit verquickt. Nun hat Gottsched ihr aber an einigen Stellen

---

[37]) 3. u. 4. Aufl. S. 201.
[38]) 3. u. 4. Aufl. S. 152 f.
[39]) 3. u. 4. Aufl. S. 198.

diesen Anspruch ganz unumwunden zugestanden, und diese müssen wir jetzt erwähnen.

Bei der Besprechung des Charakters eines Poeten unterscheidet er scharf dessen Aufgaben und die eines Geschichtsschreibers, Redners und Weltweisen. „Der Dichter ganz allein, hat dieses zu seiner Haupteigenschaft, daß er der Natur nachahmet, und sie in allen seinen Beschreibungen, Fabeln und Gedanken sein einziges Muster seyn läßt“ [40]). Er hat uns auch an einer Stelle gesagt, wie er die Natur auffaßt: „Gott hat alles nach Zahl, Maaß und Gewicht geschaffen,“ und gleich anschließend meint er noch einmal: „Die natürlichen Dinge sind an sich selber schön: und wenn also die Kunst auch was schönes hervorbringen will, so muß sie dem Muster der Natur nachahmen“ [41]). (Eine genauere Untersuchung der Naturauffassung Gottscheds würde in dieser Arbeit zu weit führen; es genügt festzustellen, daß er den Dichter, wie überhaupt den Künstler, verpflichtet, unbedingt die Natur nachzuahmen.)

Es sind also drei Mächte, die bestimmenden Einfluß auf den Dichter und sein Werk ausüben: die Tugend, die Vernunft und die Natur. Gottsched räumt ihnen allen Autorität ein.

Wie entscheidet er aber, wenn die Tugendhaftigkeit des Dichters unvernünftig wird, oder wenn die Vernünftigkeit nicht mehr der Natur entspricht, allgemein gesprochen: wenn Konflikte der normativen Mächte entstehen? Wie, wenn ein Dichter in tugendhafter Absicht die Schranken der Vernunft überschreitet?

Dies Problem taucht auf bei der Einzelfrage, ob ein Dichter auch im 18. Jahrhundert noch wunderbare Dinge erfinden dürfe. Dazu sagt er folgendes: „Je aufgeklärter die Zeiten wurden, desto schwerer ward es auch, das Wunderbare zu erfinden und die Aufmerksamkeit dadurch zu gewinnen. Der Grund dieser Bemühung (= Mühseligkeit) aber steckt in der menschlichen Neugierigkeit; und die Wirkungen habens gewiesen, daß sie nicht vergebens gewesen. An sich selbst aber ist dergleichen Mittel, die Leute aufmerksam zu machen, ganz erlaubt: wenn man nur den (4. Aufl. noch deutlicher: den guten) Endzweck hat, sie bey der Belustigung zu bessern und zu lehren“ [42]). Gottscheds Meinung ist also: etwas Wunderbares zu erfinden, sonst nur ein Vorrecht der ältesten Zeiten, ist auch heute noch unter einer Bedingung erlaubt, unter der Voraussetzung, daß es in tugendhafter Absicht geschieht. Das bedeutet einen Sieg der Tugend

[40]) 3. u. 4. Aufl. S. 99.
[41]) 3. u. 4. Aufl. S. 132.
[42]) 3. u. 4. Aufl. S. 170

über die Forderungen der Vernunft, allerdings nur in einer wenig belangvollen Einzelfrage.

Wenn man nun versucht, der Frage nachzugehen, wie Gottsched sich entscheidet, wenn die Vernünftigkeit der Natürlichkeit widerspricht, so macht man eine überraschende Entdeckung: Gottsched sieht gar keine Konfliktsmöglichkeit zwischen Vernunft und Natur. Denn dasjenige, was für ihn überhaupt „Natur" sein darf, ist vorher sorgfältig in der Kontrollstation der Vernunft geprüft worden. So kommt es denn, daß für ihn die Natur nur so weit Natur ist, als sie vernünftig ist. Alles andere wird eben nicht als Natur anerkannt, sondern kurzerhand der Unaufgeklärtheit des Menschen zugeschrieben und als Produkt seiner ungezügelten Phantasie hingestellt. So erklären sich folgende Äußerungen: „. . . itzo würde es eine Schande für den Poeten seyn, wenn er uns viel von dem Einflusse des Himmels reden, und seine Leser mit langen Beschreibungen eines Nordlichts, fallenden Sterns, oder einer Sonn- und Mondfinsterniß aufhalten wollte" [43]).

Dazu mag eine noch bezeichnendere Stelle genannt werden. Nachdem Gottsched es mit Recht als unsinnigen Einfall des Poeten abgelehnt hat, wenn man einen Geizigen so mißtrauisch darstelle, daß er seinen Dienern, bevor sie ihn verließen, nicht nur die Taschen und die beiden Hände kontrolliere, sondern sogar eine dritte Hand zu sehen verlange, bemerkt er dazu: „ein jeder würde dieses . . . für kein wahres Nachbild der Natur ansehen" und fährt unmittelbar anschließend fort: „So gehts auch in dem Affecte der Liebe, des Zornes, der Traurigkeit usw. Das Wunderbare muß noch allezeit in den Schranken der Natur bleiben und nicht zu hoch steigen. Was ist gemeiner, als daß man in Romanen, in Schauspielen und andern verliebten Gedichten die Buhler, so rasend abbildet, daß sie sich alle Augenblicke erhenken, erstechen und ersäufen wollen? Was ist aber auch ausschweifender als dieses? Daher ist es denn gekommen, daß diese Art des eingebildeten Wunderbaren schon längst lächerlich geworden und nur der Poesie zum Schimpfe gediehen ist. Das Seltsame in allen Arten muß noch natürlich und glaubhaft bleiben, wenn es die Bewunderung, nicht aber ein Gelächter erwecken soll" [44]). Genau so ist übrigens seine Ansicht bereits 1725 (V. T. 17. Stück).

Da Gottsched in der Critischen Dichtkunst nur nebenher zu diesen Fragen Stellung nimmt, werden wir ein abschließendes Urteil erst im Zusammenhang

---

[43]) 3. u. 4. Aufl. S. 196.

[44]) 3. u. 4. Aufl. S. 190 f.

der gesamten Weltanschauung Gottscheds abgeben dürfen. Nur so viel läßt sich schon hier sagen: einen wirklichen Konflikt vermag er niemals zu sehen.

Es bleibt uns noch übrig, diejenigen verstreuten Bemerkungen in der 3. Aufl. der Critischen Dichtkunst zu betrachten, die sich nicht in Beziehung zu Dichter und Dichtwerk setzen lassen und doch theologisch bedeutungsvoll sind. Da sind zunächst einige Sätze, die Gottsched über die Rolle der Theologie im System der Wissenschaften geschrieben hat. Den Anlaß dazu gibt ihm eine Erörterung des Begriffes „Geschmack"; er möchte ihn dort unbedingt ausgeschaltet wissen, wo es nur auf die Vernunft ankommt. „In solchen Wissenschaften aber, wo das deutliche und undeutliche, erwiesene und unerwiesene noch verwischt ist, da pflegt man auch wohl noch vom Geschmacke zu reden Z. E. ich könnte wohl sagen: Ein theologisch Buch nach mosheimischem Geschmacke; ein Recht der Natur nach Puffendorfs Geschmacke; eine Arzneykunst nach Boerhavens Geschmacke. Aber hier muß ich anmerken, daß man den Geschmack nur in denjenigen Theilen solcher Disciplinen suchet, die noch ungewiß sind und also nicht durchgehends beliebt werden" [45]). Hier verdient zweierlei Beachtung: einmal die Rolle, die die Philosophie spielt; während Theologie, Rechtswissenschaft und Arzneikunst mindestens teilweise noch nicht von der Vernunft völlig durchleuchtet sind, scheint das für die Philosophie nicht zu gelten. Denn man sucht vergebens den ergänzenden Zusatz „ein philosophisches Buch nach ... Geschmack". In der Philosophie allein sieht Gottsched nichts „Undeutliches, Unerwiesenes". Zum andern wird hier die Theologie als eine Disziplin angesehen, die neben Deutlichem und Erwiesenem auch Undeutliches und Unerwiesenes in sich begreife. Hieraus darf aber keineswegs geschlossen werden, daß die Theologie selbst in Gottscheds System Dinge zum Gegenstand habe, die ihrem Wesen nach nicht erwiesen werden können. Diesen Schluß verbietet schon die Zusammenstellung mit zwei Profanwissenschaften, noch mehr aber das Wort „noch" das wir in dem zitierten Abschnitt zweimal gesetzt finden. Gottsched sieht also die Theologie nur insoweit als Wissenschaft des Undeutlichen und Unerwiesenen an, als die Vernunft in ihr noch nicht überall ihren Siegeszug vollendet hat. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Theologie und den andern Wissenschaften ist für ihn nicht vorhanden, die Theologie behandelt zwar andere Dinge als die übrigen Wissenschaften, aber der Grund dafür ist nur die Zweckmäßigkeit einer Arbeitsteilung, nicht etwa eine grundsätzliche Andersartigkeit ihres Gegenstandes. Das Transzendente wird auf die Ebene des Immanenten herabgezogen.

---

[45]) 3. u. 4. Aufl. S. 121.

Zu demselben Ergebnis führt auch eine andere Bemerkung, die Gottsched beiläufig im letzten Hauptstück des allgemeinen Teils der C. D. macht. Er spricht hier über den „Wohlklang der poetischen Schreibart“ und zitiert einen Vers Besslers[46]): „Die Gott und ihrem Mann / getreueste Kalliste“. Dieser Vers hat ihm, wie er schreibt, „niemals gefallen wollen“, aber dieses Mißfallen hat einen rein formalen Grund: “Hier trennet der Abschnitt ein paar Wörter und Begriffe, die zusammengehören, welches sehr unangenehm fällt“. Die Verquickung von Göttlichem und Menschlichem, die in der naiven Zusammenstellung „Gott und ihrem Mann ...“ liegt, fällt Gottsched nicht auf. Für ihn liegt beides auf derselben Ebene.

Wenn Gottsched hier ein im engeren Sinne theologisches Problem gestreift hat, so findet er in seinem kunstkritischen Hauptwerk auch Gelegenheit, eine mehr anthropologische Frage zu berühren, die aber auch theologisch nicht bedeutungslos ist und darum von uns nicht übergangen werden darf. Es handelt sich um die Frage, wodurch die Entwicklung eines Menschen maßgeblich bestimmt wird. Darüber schreibt Gottsched: „Die Fähigkeit neugebohrner Kinder ist zu allem gleichgültig. Man kann aus ihnen machen was man will (4. Aufl.: im Sing.: eines neugebohrnen Kindes, usw.). Man erziehe es unter den Bauern, es wird bäurisch denken und reden (ebenso unter Bürgern, Soldaten, Gelehrten und bei Hofe). Die Kinder sind auch hier wie Affen. Wie mans ihnen vormachet, so machen sie es nach. ... So gewöhnet sich allmählich ihr Verstand durch die bloße Nachahmung, dieses schwarz und jenes weiß zu heißen“[47]).

Diese Worte haben allergrößte Tragweite, zumal im Hinblick auf die gewaltige Bedeutung, die Gottsched der Erziehung für das ganze Leben des Menschen beimißt; wenn ein Mensch in seiner Jugend zwangsläufig die Urteile seiner Eltern und Erzieher übernehmen muß, kann man ihn ja nicht verantwortlich machen, für das was er tut und unterläßt! Auch hierüber wird ein begründetes Urteil wenn überhaupt, dann erst im Zusammenhang von Gottscheds theologischer Gesamentwicklung gefällt werden dürfen. Vorläufig kann nur aufgezeigt werden, daß in der C. D. Elemente vorhanden sind, die mindestens deterministisch gedeutet werden können.

---

[46]) 3. Aufl. S. 409; 4. Aufl. S. 413.

[47]) 3. u. 4. Aufl. S. 126 f., die Worte „auch hier“ weisen wohl zurück auf S. 101, wo unter der Überschrift „Vom Charaktere eines Poeten“ die Kinder ebenfalls mit Affen verglichen werden.

Darum sollen hier auch zwei andere Stellen ihren Platz finden, wo er nicht nur denEltern und Erziehern großen Einfluß auf den werdenden Menschen zuschreibt, sondern darüber weit hinausgeht: „Alles trägt zur Gemütsart eines Menschen etwas bei, die Natur und ihr Urheber (= Gott?), das Land, da man gebohren ist, die Ältern und Vorfahren, das Geschlecht und Alter, das Vermögen und der Stand, die Auferziehung, die Zeiten, darin man lebt, die Glücks- und Unglücksfalle, die Personen, mit denen man umgeht u. a. m. Dieses alles, sage ich, hilft die Neigungen und Sitten der Menschen bilden. Wenn also ein Poet die Gemüthsart seiner Helden wahrscheinlich machen will, so muß er aus dergleichen Ursachen dem Leser begreiflich machen, wie und warum dieser oder jener Held diesen und keinen andern Character gehabt ... Daher kann man denn aus dem einmal bekannten Character einer Person sogleich wissen, was sie in diesen oder jenen Umständen thun oder lassen werden“ [48]).

Endlich sei noch das Bild erwähnt, das Gottsched von dem Zustand der ersten Menschen entwirft: „Man stelle sich die Welt in ihrer ersten Unschuld vor ... Im Absehen auf den Verstand, sind diese glückselige Schäfer zwar einfältig, aber nicht dumm ... Ihren Willen anlangend haben sie zwar als Menschen Affecten: aber keine unordentliche und ausschweifende Begierden, dadurch sie einander beleidigen könnten. ... sie sind mit einem Worte, ganz tugendhaft und vergnügt. Ich habe noch nichts von der Liebe gedacht, weil dieses eine besondere Beschreibung verdient. Diese Leidenschaft herrschet am meisten unter ihnen, aber auf eine unschuldige Weise ... die unschuldige Schäferliebe muß von allen Lastern frey sein, die sich durch die Bosheit der Menschen allmählich eingeschlichen haben“ [49]).

Hier ist nunmehr der Ort, rückschauend eine Zusammenfassung dessen zu versuchen, was wir an theologischen Elementen in der 3. Aufl. der C. D. zusammengestellt haben. Es ist deutlich geworden, daß für Gottsched kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Christentum und den anderen Religionen, bzw. Gott und anderen Gottheiten besteht. Ferner haben wir gesehen, daß das Transzendente in Gottscheds System nur ein Scheindasein führt. Also müssen andere Größen — Ersatzgrößen — die tatsächlich regierenden Mächte sein.

Als solche tritt die Tugend auf, ihre Autorität für den Dichter und sein Werk ist unbestritten. Ihr Herrschaftsanspruch verdichtet sich in der Forde-

[48]) 3. Aufl. S. 698 f.; 4. Aufl. S. 499 f., wiederholt im Hauptstück „Von Tragödien“, 3. Aufl. S. 717—19; 4. Aufl. S. 618 f.

[49]) 3. Aufl. S. 481—84; 4. Aufl. S. 583—85.

rung der „poetischen Gerechtigkeit". Als solche tritt ferner die Vernunft auf. Sie und nur sie ist der schaffende Genius des Dichters, gleich unter welchem Namen sie genannt wird. Auch ihre Autorität ist, abgesehen von einer einzigen gegenteiligen Äußerung, unbestritten. Daher wäre es zu erwarten, daß sie mit den Ansprüchen der Tugend in Konflikt geriete, dieser Konflikt bleibt jedoch aus, nur schattenhaft läßt er sich in einer kleinen Einzelfrage erkennen, dort siegt die Forderung der Tugend über die der Vernunft.

Die Vernunft ist nicht nur der schaffende Genius im Dichter, sondern auch der Maßstab für das Dichtwerk. Aber es läßt sich nicht klar erkennen, wohin ihr Anspruch zielt. Will sie den Dichter auf die Darstellung der wirklich vorhandenen Natur beschränken, oder ihn — einen second maker — zum Herrn aller möglichen Welten machen? Die Bruchstelle liegt in den Begriffen „Möglichkeit" und „Wahrscheinlichkeit", die einer klaren Fassung entbehren.

Als solche Größe tritt schließlich die Natur auf, aber nicht selbständig sondern untrennbar verknüpft mit der Vernunft, da unter ihrer Kontrolle. Darum läßt sich auch gar kein Konflikt zwischen Vernunft und Natur, der Herrin und der Dienerin, erwarten. Im einen Fall ist also der Konflikt übersehen, im anderen dadurch ausgeschaltet, daß die eine konkurrierende Größe der anderen von vornherein unterworfen wird. Jedenfalls kommen niemals ernsthafte Konflikte zustande.

Nicht alles theologisch Auswertbare steht in Beziehung zum Dichter. Gottsched schneidet einige andere Fragen an; aus seinen Worten läßt sich dreierlei erkennen: I. der Theologie wird ihr Platz neben zwei Profanwissenschaften zugewiesen, sie enthält ja „noch" Undeutliches und Unerwiesenes in sich, die Philosophie muß darum von ihnen geschieden werden. II. Die einseitige Betonung der Rezeptivität des Menschen und die Vernachlässigung seiner Produktivität deuten auf eine deterministische Lebensanschauung Gottscheds hin. III. Der Zustand der ersten Menschen wird als vorbildlich angesehen.

Anhang.

Wir haben bisher nur die 1742 erschienene 3. Aufl. der C. D. zugrunde gelegt, weil diese Auflage geradlinig und konsequent die 1. und 2. Auflage weiterführt und für Gottscheds Stellung am meisten charakteristisch ist. Die 3. Auflage ist nun aber nicht die letzte geblieben, sondern 9 Jahre später gab Gottsched sein Werk noch einmal heraus. Diese 4. Auflage nimmt ganz deutlich eine

selbständige Stellung gegenüber den drei vorhergehenden Auflagen ein. Pelz[50-53]) hat gezeigt, daß hier in manchen Punkten das starre Regelsystem gelockert ist und die Vernunft- und Tugendgläubigkeit nicht mehr ausschließlich regiert. Pelz hat seine Untersuchungen nun allerdings auf die im engsten Sinn kunstkritischen Fragen beschränkt, aber eine Lösung dort macht es wahrscheinlich, daß Gottsched auch in den Fragen, denen wir nachgehen, seine Haltung geändert hat.

Unsere nächste Aufgabe ist es daher, diejenigen Äußerungen zu würdigen, die in der 4. Aufl. der C. D. zum erstenmal erscheinen. Dazu nehmen wir noch einige Bemerkungen, die Gottsched in seinen späteren Schriften über das Religiöse im Dichtwerk macht, soweit auch dort die Kunstkritik der Ausgangspunkt ist.

Eine gewisse Auflockerung läßt sich feststellen bei seiner Beurteilung des Auftretens und Eingreifens von Gottheiten in der Dichtung. Zwar lehnt er ausdrücklich ab, daß im Roman der „wunderbare Einfluß der Götter, oder Geister, Hexen, u. d. m.“ [54]) dargestellt werde, weil solche Dinge einen Roman nur verschlechtern, indem sie ihm die Glaubwürdigkeit nehmen; aber für das sogenannte scherzhafte Heldengedicht macht er ein Zugeständnis: „Ein wichtiger Punct ist noch übrig, was nämlich die sogenannten Maschinen, oder das Wunderbare anlanget. Man versteht dadurch den Beistand der Götter oder anderer übermenschlichen geistlichen Wesen, welche sie denen im Handeln begriffenen Menschen oder Thieren leisten ... Man darf auch in solchen scherzhaften Sachen eben nicht gar zu bedachtsam damit umgehen: nein, auch unnöthige und überflüssige Maschinen werden hier billig geduldet“ [55]).

Auch den Einfluß des Göttlichen auf den Dichter sieht er später anders an als in der 3. Aufl. Hierüber wird 1760 im „Handlexikon“ bei der näheren Erklärung des Begriffes „Begeisterung“ gesprochen. Es heißt da u. a.: „Zwey Stücke machen die Begeisterung aus: nämlich eine lebhafte Vorstellung des Gegenstandes in Gedanken, und eine ihr gemäße Bewegung des Herzens, oder eine Leidenschaft. Und dieß ist also der glück-

50) Durch Pelz ist die Auffassung Hettners, G. sei von Jahr zu Jahr mehr in seinen Regeln erstarrt, in etwa berichtigt.

51) Pelz, a. a. O. S. 8 f.

52) Ebd. S. 35.

53) Allerdings ist auch in der 4. Aufl. die Vorrede zur 3. mit der bekannten Behauptung, Gottsched habe durch seine Regeln Anfänger in den Stand gesetzt, tadellose Gedichte aller üblichen Arten zu machen, wieder abgedruckt.

54) 4. Aufl. S. 528.

55) 4. Aufl. S. 467.

liche Zustand der Seele, da sie den Einfluß der Musen empfindet. ... Man sieht also leicht ein, daß nur gewisse Seelen dazu geschickt sind, die ein jedes Ding lebhafter empfinden, mehr dadurch gerühret werden, und stärker ins Feuer gerathen, als andere ..." [56]). Diese Stelle darf man zwar nur bedingt als Ausdruck der eigentlichen Meinung Gottscheds werten, denn er hat nach eigenem Geständnis das Handlexikon nur herausgegeben, nicht aber selbst geschrieben (Vgl. Vorrede S. VIII) immerhin kann er 1760 der angeführten Fassung des Begriffes „Begeisterung" nicht mehr absolut ablehnend gegenübergestanden haben, weil die einzelnen Artikel dieses Lexikons nur von seinenSchülern verfaßt waren und darüber hinaus ja Gottsched selbst das Werk herausgegeben und auch korrigiert hatte. Ganz neuartig ist jedenfalls, daß hier nun auch „eine Bewegung des Herzens oder eine Leidenschaft" zur Begeisterung gerechnet wird. Dieses Element läßt sich in Gottscheds früheren Schriften nicht nachweisen.

In der Frage des Anrufens der Gottheiten dagegen scheint er seit 1742 sich nicht weiter entwickelt zu haben. Wenn er auch in der 4. Aufl. schreibt: „Ein christlicher Dichter thut besser, wenn er entweder den wahren Gott oder den Geist Gottes in geistlichen und sehr ernsthaften Materien; oder in weltlichen die Wahrheit, die Tugend, die Großmuth, die Dankbarkeit, die Freundschaft, die Liebe oder die Ehre anrufet, als wenn er immer bey der Muse Klio oder Kalliope bleibt" [57]), so bedeutet das keinen offenkundigen Fortschritt über die 3. Aufl. hinaus, und die dort von uns gegebene Deutung läßt sich auch hier aufrecht erhalten (S. 10), zumal da in der 4. Aufl. sämtliche Formulierungen der 3. wiederholt sind. Für die Abhängigkeit, in der die Verfasser des Handlexikons von Gottsched stehn, ist es höchst bezeichnend, wenn dort unter dem Stichwort „Anrufung" dem christlichen Dichter mit ganz ähnlichen Worten angeraten wird, keine „falschen" Götter anzurufen [58]). Wir dürfen deswegen uns umso mehr für berechtigt halten, das Handlexikon als Sprachrohr Gottscheds anzusehen.

Ebenso wie 1742 legt er auch noch 1751 dem Dichter die Pflicht auf, nach besten Kräften die Tugend seiner Leser zu heben. „Ein vernünftiger Poet schildert auch die Liebe der Schäfer zwar zärtlich, aber allemal keusch und ehrbar, treu und beständig: damit niemandem ein böses Exempel, zum Schaden

---

[56]) Handlex. Sp. 205; in Sp 778 eine noch ganz rationalistische Definition des Göttlichen von einem andern Schüler.

[57]) 4. Aufl. S. 543.

[58]) Sp. 98.

der Tugend, gegeben werde“ [59]). Umso mehr glaubt er den Dichter dazu verpflichten zu müssen, als es ihm — und darin liegt etwas Neues gegenüber 1742 — selbstverständlich ist, daß der Erfolg garnicht ausbleiben könne, wenn nur alle Dichter sich als Diener der Tugend betrachten wollten. „Nur die üppigen Poeten, und andere ihnen gleichgesinnte Schriftsteller befördern die Verderbnis der Zeiten und thun der Welt dadurch einen schlechten Dienst: da sie dieselben ebenso leicht bessern könnten; wenn sie einhällig ihre Federn dem Dienste der Tugend widmen wollten“ [60]). Wenn also alle Dichter wirklich ernsthaft dieser Aufgabe sich widmen, muß die Menschheit sich notwendig auf der Tugendleiter von Stufe zu Stufe immer höher emporschwingen. Irgendwelche Hinderniſſe, etwa Widerstreben des Menschen oder gar ein Sieg des Triebhaften über den Verstand, sind garnicht denkbar. Wir haben also in den angeführten Worten Gottscheds über die Tugend eher eine Erstarrung der Anschauung von 1742 zu sehen, als eine Auflockerung.

Wie stellt er sich nun die Rolle der Vernunft vor? An zwei Stellen in der 4. Aufl. der C. D. [61]) spricht er es offen aus, daß die Regeln keine guten Einfälle beim Dichten erzwingen können und daß jemand der von Natur keinen „Witz“ zum Scherzen hat, es trotz aller Anleitung doch nicht lernen würde; ja, er meint jetzt auch, daß die schlummernden Kräfte im werdenden Dichter viel besser durch gute Beispiele als durch trockene Regeln geweckt werden könnten; aber auch solche Beispiele hält er anscheinend nicht immer für nötig. Er weist auf die althochdeutsche Dichtung hin, die ohne jede fremde Anleitung sich entwickelt habe: „Als die römische und griechische Gelehrsamkeit im Occidente durch die Überschwemmungen deutscher Völker ganz ins Vergessen gerathen war, hatte sich zwar die Kenntnis der alten Meisterstücke und ihrer Regeln; aber nicht die Begierde und Fähigkeit zum Dichter verlohren ... Die deutsche Poesie entstund dazumal, auf eben die Art, aus eigener Erfindung, wie vormals die griechische entstanden war“ [62]). Diese Worte beweisen nicht nur ein Abrücken von den Regeln überhaupt, sondern im besonderen von der absoluten Herrschaft der griechischen Kunst und ihren Regeln, wie sie etwa in der 3. Aufl. auf S. 41, Anm. 101 (auch in der 4. noch abgedruckt) vertreten war: „... ohne sie (die alten Griechen und Römer) hätte uns Opitz nimmermehr eine so gute Bahn

[59]) 4. Aufl. S. 778, im gleichen Sinne auch S. 790.

[60]) 4. Aufl. S. 783.

[61]) 4. Aufl. S. 464 u. S. 675, in demselben Sinne auch S. 144.

[62]) 4. Aufl. S. 477 f.; ebenso S. 517 f.; hier werden übrigens die Mönche verantwortlich gemacht für den Verlust der Gesänge der Barden und Skalden und der Liedersammlung Karls des Großen.

zu brechen vermocht. Aus Lesung der Alten ist er ein Poet geworden; und wer ihm nicht folgt, der wird es nimmermehr werden".

Im Kunstwerk gilt zwar nach wie vor noch die Vernunft als Norm, aber das Wort „Vernunft" hat inzwischen für Gottsched einen engeren Inhalt bekommen, es schließt nicht mehr unbedingt die Regelhaftigkeit und Regelmäßigkeit in sich. Er meint bei Besprechung der poetischen Sendschreiben geradezu: „Die Vernunft weiß ihm (dem Poeten) schon ohne solche Gängelwägen, eine natürliche Ordnung der Gedanken an die Hand zu geben. Es muß ohnedem in Briefen was freyes und ungezwungenes seyn: und die Einfälle hängen gemeiniglich so am besten zusammen, wie sie hintereinander entstanden sind. Meynt man aber Schülern, durch Regeln, die Verfertigung solcher Briefe zu erleichtern, so kann man es zwar geschehen lassen, nur glaube man nicht, daß solche schwache Geister, die noch gegängelt werden müssen, etwas besonders hervorbringen werden.... Die altväterischen Regeln davon haben uns wohl magere Reimschmiede, aber keinen einzigen muntern Dichter gezogen; es wäre denn, daß dieser solches Joch bald wieder abgeschüttelt hätte. Was haben aber alsdann die Regeln dabey gethan?" [63])

Trotz dieses Bedeutungswandels der „Vernunft" begreift sie immer noch uneingeschränkt das Kausalgesetz in sich, wie wir aus einem Satz entnehmen, den Gottsched in dem Abschnitt über das scherzhafte Heldengedicht schreibt: „In allen menschlichen Dingen und Erfindungen geschieht nichts auf einmal, oder durch einen Sprung; sondern alles wird nach und nach erfunden, verbessert und allmählich zur Vollkommenheit gebracht" [64]); und sie maßt sich nach wie vor mit Hilfe ihrer „Regeln" die Jurisdiktion über die Berechtigung religiöser Stoffe in Dichtungen an. Noch 1760 heißt es im „Handlexikon" (Sp. 31) über Miltons Verlorenes Paradies: „... es hat dies Gedicht außer andern Fehlern in der Ausführung und Schreibart den Hauptfehler wider die epischen Regeln, daß Satan sein Held ist, der den Sieg davonträgt und über Gott, Engel und Menschen triumphieret".

Die Einschätzung der Natur ist auch in der 4. Aufl. insofern dieselbe geblieben, als der Dichter verpflichtet wird, sie nachzuahmen. Aber es wird nun zum erstenmal etwas über sie ausgesagt, was wir in Gottscheds früheren Schriften nicht ausgesprochen finden: „Soll ich meine Gedancken davon sagen, so sind die beyden ersten Arten (Schäferspiele), als Nachahmungen der Natur,

[63]) 4. Aufl. S. 678 f.
[64]) 4. Aufl. S. 451.

theils wie sie gut und unschuldig, theils verderbt und lasterhaft ist, sehr gut“[65]). Als wichtige Neuerkenntnis tritt hier der Gedanke auf, daß die Natur doch teilweise kein Spiegel der Tugend sei; und nun zieht Gottsched auch sogleich mit einer Konsequenz, die man bei ihm nicht allzu häufig findet, die nötigen Folgerungen. In demselben Jahre, in dem die 4. Aufl. der C. D. erscheint, hält er eine akademische Vorlesung über die Frage, ob die Tugend im Theater immer belohnt werden müsse. Hier vertritt er den Gedanken der unbedingten Lebensnähe des Schauspiels, ohne Rücksicht darauf, ob die Tugend immer belohnt werde oder nicht. „Stellt uns nun die Welt ein so vermischtes Schauspiel von Glück und Unglück vor die Augen, wie will man es denn von einem Dichter fordern, daß er davon abweichen soll? Muß er nicht seinem großen Vorbilde folgen und seine Abschilderungen demselben ähnlich machen? Er muß also die Tugend weder allezeit glücklich noch allemal unglücklich bilden. Er muß das Laster weder immer triumphieren, noch allezeit ins Elend stürzen lassen“ [66]).

Das ist aber erst der eine Grund, der es verbietet, der Norm der poetischen Gerechtigkeit zu folgen; der andere — er gilt allerdings nur für das Drama — entspringt aus dem Gesetz von Ursache und Wirkung, wie es Gottsched in der Natur walten sieht, in Verbindung mit der Forderung nach Einheit der Zeit: „Ein gutes Schauspiel erlaubt höchstens nur eine Geschichte von 12 oder 15 Stunden in kurzem vorzustellen; die göttliche Gerechtigkeit aber geht, in Handhabung ihrer Gerichte, den Weg der Natur. Diese braucht zu allen ihren Werken eine gewisse Zeit“ [67]).

Dieser zweite Grund, der die poetische Gerechtigkeit verhindert, ist in unserm Zusammenhange noch wichtiger als der erste, denn hier wird kaum verhüllt auch der göttlichen Gerechtigkeit nur ein einziger Weg, zu ihrem Ziel zu gelangen, zugestanden: der Weg der Natur. Sie vermag darum ihre Pläne erst nach längerer Zeit zu verwirklichen, nicht aber schon in 15 Stunden. Das ist höchst bezeichnend für Gottscheds Gottesvorstellung. Er wagt allerdings nie, Gott die Existenz direkt abzusprechen, aber er nimmt ihm doch die spezifisch göttlichen Eigenschaften.

Dasselbe skeptische Verhalten zeigt Gottsched, wenn er das Christentum als Religion bewertet. Auch hier weist er es wohl gelegentlich weit von sich, als ein Feind des Christentums angesehen zu werden, aber er erkennt der christlichen Religion doch keineswegs irgendwelche Wirksamkeit zu. Als Beispiel sei

---

65) 4. Aufl. S. 782.

66) Reichel, Schriften VI, S. 277.

67) Reichel, Schriften VI, S. 281 f.

hier seine Besprechung von Heliodors „Theagenis und Chariklea“ erwähnt. Gottsched erklärt dieses Werk für eine Musterdarstellung von vorbildlicher Liebe und schreibt in diesem Zusammenhang: „Man könnte sagen, diese Ehrbarkeit hätte man der christlichen Religion zu danken, der Heliodor zugetan gewesen und darin er sich durch besondere Verdienste bis zur bischöflichen Würde geschwungen: wenn es nicht unzählige andere schmutzige Nachfolger gegeben hätte, die sich nicht weniger als er Christen genennet. Sein eigenes tugendhaftes Herz muß ihm also einen Abscheu vor allen Unflätereyen gemachet haben“ [68]).

Gottsched schließt hier so: Wäre das Christentum tatsächlich wirksam, so ist nicht einzusehen, warum es seinen Einfluß nicht auf alle Menschen ausüben sollte. Nun lehrt aber die Erfahrung, daß bei sehr vielen „Christen“ davon nichts zu verspüren ist. Also besitzt das Christentum keine Wirksamkeit und jeder Mensch lebt so, wie es ihm sein eigenes mehr oder weniger tugendhaftes Herz vorschreibt.

Diese doppelseitige Skepsis, einerseits gegenüber Gott, andererseits gegenüber dem Christentum — im Grunde eine einzige Skepsis — werden wir im II. Teil näher zu untersuchen haben.

Einstweilen gilt es das Verhältnis der 4. Aufl. der C. D. zur 3. Aufl. hinsichtlich ihrer religiös-theologischen Grundlage zusammenzufassen.

Was zunächst die transzendenten Mächte und ihre Stellung angeht, so hat sich gegenüber der 3. Aufl. wenig geändert. (Zwar tritt als neues Element der „Begeisterung“ neben der lebhaften Vorstellung jetzt auch die Leidenschaft auf, aber von etwas Göttlichem im strengen Wortsinne kann immer noch keine Rede sein.)

Das Auftreten und Eingreifen von Gottheiten wird für den Roman nochmals ausdrücklich abgelehnt und nur für das sogenannte scherzhafte Heldengedicht, das eben als scherzhaft keine ernsthafte Bewertung verlangen kann, erlaubt.

Das Anrufen von Gottheiten ist allerdings gestattet, aber nur — wie in der 3. Aufl. — aus Gründen der Wahrscheinlichkeit, weil die Vernunft einen zureichenden Erklärungsgrund haben will; auch die Anrufung von heidnischen Gottheiten ist lediglich aus Zweckmäßigkeitserwägungen nicht anzuraten.

Also auch in der 4. Aufl. der C. D. wird nicht ernstlich mit transzendenten Mächten gerechnet. Wie in der 3. Auflage, so richtet sich auch hier alles

[68]) C. D. 4. Aufl. S. 509.

nach den drei Ersatzgrößen Tugend, Vernunft und Natur, die aber jetzt anders gewertet werden.

So ist bei der Tugend die Erfolgssicherheit neu, die es für ganz gewiß hält, daß die Bemühungen des tugendhaften Poeten das gewünschte Ergebnis zeitigen werden.

Neu ist vor allem eine gewisse Einschränkung der Vernunftgläubigkeit, die jetzt nicht mehr das unbedingte Vertrauen in die Regeln in sich schließt; an deren Stelle rücken gute Beispiele. Selbst diese erscheinen nicht mehr als unumgänglich notwendig, denn die alten Deutschen haben ihre erste Dichtung sogar ohne Beispiele „aus eigener Erfindung" geschaffen.

Auch als Norm des Kunstwerks hat die Vernunft eine Bedeutungsverengerung in gleichem Sinne durchgemacht, insofern sich eine gewisse Freiheit von den Regeln anbahnt. Doch bleibt das Kausalgesetz uneingeschränkt in Geltung. Es handelt sich also um keinen tiefgreifenden Bedeutungswandel, sondern nur um den Anfang einer Auflockerung des Regelsystems.

Der weitesttragenden Neubewertung ist die Natur unterworfen; sie ist zwar immer noch aufs engste verbunden mit der Vernunft, und der Dichter hat sie nach wie vor zum Vorbild zu nehmen, aber eine ganz neue Erkenntnis wird jetzt zum erstenmal ausgesprochen: auch in der Natur sind Unschuld und Verderbnis miteinander vermischt. Folgerichtig muß der Dichter sie auch so wiedergeben, d. h. aber, er muß auf die „poetische Gerechtigkeit" verzichten.

Diese ist ferner unmöglich, weil der göttlichen Gerechtigkeit nur der langwierige Weg der Natur zugestanden wird, der in einem kurzen Drama unmöglich schon zum Ziele führen kann. Damit wird Gottes Allmacht unter eine andere Macht gestellt und ihm selbst eine göttliche Eigenschaft abgesprochen.

Parallel zu dieser Skepsis geht eine Bewertung des Christentums, die ihm im Grunde keine Wirksamkeit zuerkennt.

Alle diese Erkenntnisse ließen sich nur schwer gewinnen, weil sie oft nur nebenher — gleichsam in Parenthese — ausgesprochen wurden. Darum wäre es, wie schon mehrfach angedeutet, voreilig, hier bereits Schlüsse auf die Theologie zu ziehen, die dahinter steht. Dieser Versuch kann vielmehr erst unternommen werden, wenn in größerem Rahmen Gottscheds theologische Entwicklung untersucht ist. Das wird die Aufgabe der nächsten Teile dieser Arbeit sein. Es wird sich dabei allerdings dieselbe Schwierigkeit wie bei unseren bisherigen Untersuchungen herausstellen: auch dort, wo Gottsched ein im strengeren Sinn theologisches Thema behandelt, erfahren wir nur selten seine Meinung über entscheidende Dinge unverhüllt, oft müssen wir sie erst mühsam aus seinen Worten herausschälen.

II. Gottscheds theologische Entwicklung bis zum Erscheinen der Critischen Dichtkunst.

a. Gottscheds Auffassung von den Religionen.

Diese Schwierigkeit tritt sofort auf, wenn man versucht, Gottscheds Stellung zu den außerchristlichen Religionen zu untersuchen. Es gibt eigentlich nur eine einzige Äußerung, wo er ausführlich über sie spricht; sie findet sich im 2. Bande der V. T. [69]). Dort berichtet er von einem langen Gespräch, das Herr Wahrlieb und Herr von Spötterberg über die Unterschiede der verschiedenen Religionen, über ihren Ursprung und über ihre Urheber führen. Wahrlieb meint auf die oberflächlichen, sich überlegen gebärenden Einwürfe des Spötters, die Religionen in der Welt seien nicht alle „gleich gut, das ist, meiner Meynung nach, gleich vernünftig". Am wenigsten „die" heidnische, auf höherer Stufe schon stehe die türkische und den höchsten Rang nehme die christliche ein. „Denn diese . . . sind die drey Hauptreligionen in der Welt, von welchen wir eine wählen müssen; maßen die jüdische nur für eine unvollkommene christliche zu halten ist." Darauf kommt Wahrlieb zu einer kurzen Charakteristik der Hauptreligionen. Das Heidentum ist sehr schnell abgetan, weil es unvernünftiger Tiere, Bilder und Geschöpfe anbete und außerdem seinem Götzen unbedenklich Menschen opfere. (Noch 1740 schreibt Gottsched in demselben Sinne: „Unwissenheit und Irrthum sind allemal ein Schandfleck des Heidenthums und aller falschen Religionen gewesen" [70]). Auch Mohammeds Religion lehnt Wahrlieb ab mit folgender interessanter Begründung: „Seine Religion besteht auch nicht sowohl in einem gründlichen Erkenntnisse wichtiger Wahrheiten; als in Zeremonien. . . . Sein Glaube ist also kein erleuchteter Glaube: er wird nicht durch Überzeugen, Lehren und Predigen; sondern mit Feuer und Schwert fortgepflanzt, und durch lauter Unwissenheit und Barbarey erhalten. Hingegen unser Glaube ist von ganz anderer Art. . . . Er ward in der ersten Zeiten nicht mit Gewalt, sondern durch Unterricht und Lehren fortgepflanzt." Deswegen glaubt Gottsched auch 2 Jahre später, 1728, im Bied. dem obersten Priester des Islam, dem „türkischen Mufti", dringend raten zu müssen, er möge sich ja nicht der Einführung der Buchdruckerkunst widersetzen, dem Christentum habe sie schon sehr genutzt. „Ist es mit der türkischen Lehre anders bewendet, so ist dieses ein schlechtes Zeichen für sie"; und

---

[69]) Reichel, Schriften II, S. 137—46.

[70]) Ges. Reden, S. 161.

so schließt er dieses fingierte Schreiben: „Euer Hochw. Heil. . . . will ich aus aufrichtigem Herzen solche Entschließungen anwünschen, die zur Ausbreitung der Vernunft und Tugend das Meiste beitragen werden“ [71]).

Das Ergebnis hieraus ist leicht zusammenzufassen: Diejenige Religion ist die beste, die die vernünftigste ist, d. h. die am meisten richtige Erkenntnisse vermittelt und dadurch Vernunft und Tugend fördert. Das bedeutet wiederum eine Absolutsetzung der Vernunft; ja, diese wird eigentlich schon viel früher überbewertet, nämlich bei der Fragestellung überhaupt, indem die Vernunft, sogar die Vernunft des Einzelindividuums sich anmaßt, über Güte oder Nicht-Güte der einzelnen Religionen zu entscheiden.

Wenn Gottsched also außerchristliche Religionen ablehnt, so tut er es nur insoweit, als sie nicht vernünftig sind, nicht etwa, weil er überzeugt wäre von einem absoluten Unterschied dieser Religionen vom Christentum.

Das wird im Auge zu behalten sein bei der Betrachtung von Gottscheds Stellung zum Christentum. Man wird sich vielleicht noch nicht allzu sehr wundern dürfen, wenn er in den V. T. das Christentum nur mit dem Auge des Moralisten ansieht, denn diese Zeitschrift hatte sich ja ausdrücklich die Hebung der Sittlichkeit zum Ziel gesetzt; es erscheint darum ganz gerechtfertigt, wenn er im 18. Stück das Klatschen und die Schwatzhaftigkeit bekämpft als Laster, die — von allem andern abgesehen — durch die Religion verboten werden: „Ist denn unsere Zunge zu keinem edlern Endzwecke geschaffen? Weiß denn etwa der Allwissende die Menge solcher unnützen Geschwätze nicht? Hört der Schöpfer die sündlichen und liebloſen Gespräche, die groben Lügen und falschen Zeugnisse seiner plauderhaften Geschöpfe nicht? Oder, da er sie weiß und hört: will er sie denn ungestraft lassen? Nein, es wird wohl dabei bleiben, daß wir dermaleins von einem jeden Worte werden Rechenschaft geben müssen!“ [72])

Auch im Bied. wird das Christentum noch weithin als moralische Institution bewertet. Im 74. Blatt läßt Gottsched einen Herrn Ruhelied über die irdische Hoffnung und Furcht sprechen und sie mit der himmlischen vergleichen. Die christliche Hoffnung bleibt für ihn — im Gegensatz zu der unersättlichen irdischen Hoffnung — ein sicherer Hafen menschlicher Zufriedenheit [73]). Über die Furcht meint er, nachdem er ihre verschiedenartigen Mißverständnisse abgelehnt hat: „Ein weiser und christlicher Mensch aber gebraucht die Furcht in der

---

[71]) Reichel, Schriften IV, S. 72.

[72]) Reichel, Schriften I, S. 150 f. (ganz ähnlich I, S. 321, wo die Lästerung getadelt wird).

[73]) Reichel, Schriften IV, S. 120.

Ordnung und Absicht, wie sie ihm von der Weisheit des Schöpfers eingepflanzt worden. Sie ist ihm ein Leitfaden zu einem vorsichtigen Wandel und einer klugen Vorbereitung auf zukünftige Unglücksfälle. Er bemüht sich Schritt und Tritt festzusetzen, damit er nicht aus dem Gleise der Vernunft und christlichen Ordnung in gefährliche Abwege der Sicherheit und des Zweifels geraten möge . . . Er fürchtet Gott nicht als einen Tyrannen, sondern als einen geliebten Vater“ [74]). Wenn Gottsched hier die christliche Gottesfurcht als bürgerliche Sicherung auffaßt, so liegt allerdings ein ziemlich erhebliches Mißverständnis vor; und wenn er wieder zweimal Vernunft (bezw. Weisheit) und Christentum zusammenstellt, wobei — vielleicht nicht zufällig und wohl nicht nur dem Wortlaut nach — in beiden Fällen das „christlich“ erst an zweiter Stelle steht, mag dies als neuer Beweis für das gelten, was oben über die Überbewertung der Vernunft gesagt ist. Er scheint sogar noch weiter zu gehen, im Bied. schreibt er [geradezu]: „. . . je gelehrter bei uns jemand ist, je besser er seinen Verstand durch allerlei Wissenschaften aufgeklärt hat, desto geschickter ist er, ein lehrhafter Schüler Christi zu werden“ [75]).

Dazu gesellt sich, wie bereits angedeutet, eine Überbewertung der Tugend, die wohl am klarsten formuliert ist in einer Charakteristik, die Gottsched in dem 16. Stück der V. T. von Christus gibt, um den höheren Wert des Christentums gegenüber den anderen Religionen zu begründen: „Unser göttlicher Lehrer war der Weiseste und Tugendhafteste, den jemals die Sonne beschienen hat . . . Seine Sanftmut, seine Liebe, seine Mäßigkeit, seine Geduld, ja sein unauslöschlicher Eifer, womit er sich angelegen sein ließ, den Willen Gottes zu erfüllen, haben niemals ihres gleichen gehabt“ [76]). Es hat theologisch die größte Bedeutung, wenn Christus nur als Vorbild aufgefaßt wird. Gewiß ist er nach christlicher Auffassung auch Vorbild und Urbild der Menschheit, aber ebenso auch ihr Heiland und Erlöser. Die Theologie wird beides immer gleichzeitig betonen müssen.

Wer über die Tugend spricht, und zumal wer in Gottscheds Zeit über die Tugend spricht, muß sich mit dem Lohngedanken, einem Lieblingsproblem dieser Jahrzehnte, auseinandersetzen; so hat auch Gottsched schon im Bied. (73. Bl.) über den Lohngedanken und seine Berechtigung gesprochen. Er bringt seine Ansicht unter einem Bilde, das nun aber nicht etwa aus der Welt des Christentums, sondern des Islam genommen ist: „Man liest, daß ein französischer

---

[74]) Reichel, Schriften IV, S. 121 f.
[75]) IV, S. 71.
[76]) II, S. 143 f.

Abgesandter, den der H. Ludwig an den Sultan zu Damaskus geschickt, einmal eine Weibsperson auf der Gasse gesehen, die in der einen Hand Feuer und in der andern ein Gefäß mit Wasser getragen. (Auf die Frage, warum sie das tue, habe sie folgendes geantwortet.) Mit dem Feuer bin ich willens, das Paradies in Brand zu stecken, und mit dem Wasser will ich die höllischen Flammen auslöschen, damit inskünftige kein Mensch mehr aus Furcht vor der Strafe, oder aus Hoffnung der Belohnung; sondern aus reinem Herzen und bloßer Hochachtung für ein so majestätisches Wesen Gott dienen möge. Wenn ich den vortrefflichen Begriff von der Tugend und Gottseligkeit erwäge, den dieses mohammedanische Weib gehabt; so werde ich voller Scham und Eifer, daß sich unter uns Christen so wenige finden, die es ihr gleichtun, geschweige dasselbe übertreffen sollten. So klein auch die Zahl derjenigen ist, die sich mit Ernst der Tugend befleißigen: so wenig richtige Bewegungsgründe wird man bei ihnen wahrnehmen, wenn man sie befragt, warum sie sich der Frömmigkeit ergeben . . . Die Liebe Gottes ist nur ein bloßer Vorwand. Oder wenn sie ihn ja lieben, so lieben sie ihn aus Eigennutz“ [77]).

Wenn wir oben festgestellt haben, daß Gottsched die außerchristlichen Religionen nur so weit ablehnt, als sie nicht vernünftig sind, so findet dies Urteil nunmehr seine positive Ergänzung (allerdings nicht hinsichtlich der Vernunft, sondern hinsichtlich der Tugend), indem Gottsched hier eine Vertreterin des Islam so weit anerkennt und sogar den Christen als Vorbild hinstellt, als ihre Religion seinem Tugendideal entspricht; und dieses Ideal möchte das Streben nach Lohn oder die Furcht vor Strafe völlig ausschalten. Das ist festzuhalten als sein Standpunkt von 1728, also als Meinung des jungen Gottsched, die er nicht sein ganzes Leben hindurch vertritt; darauf wird diese Untersuchung später zurückkommen müssen. — Bisher trat uns bei Gottscheds Stellung zum Christentum eine zweifache Überbewertung entgegen: der Vernunft und der Tugend. Jede von beiden läßt sich nun weiter verfolgen an Gottscheds Gottesvorstellung und damit auch an seiner Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott. Da ist ein Eckstein in seinem Lehrgebäude die Behauptung von der Beweisbarkeit Gottes, immer wieder trägt er sie vor [78]). Schon 1726 findet sich in einer Trauerrede die überaus bezeichnende Formulierung: „Um wieviel höher (als historische und philosophische Erkenntnis) schwinget sich doch der Verstand eines wahren Gottesfürchtigen; wenn er sich mit nichts so sehr als mit dem Erkenntnisse der ewigen Gottheit und anderer himmlischen Dinge beschäfftiget.

[77]) IV, S. 106 f.

[78]) Vgl. Reichel, Schriften V, S. 239; Ges. Red. S. 485, 148.

Sobald ihn die einhällige Stimme aller Creaturen überführet hat daß nothwendig ein Gott sey, so ergiebt er sich gänzlich der Betrachtung dieses allervollkommensten Wesens . . . Er verbessert dasjenige aus der Offenbarung, was er aus der Natur von den Eigenschaften und dem Willen Gottes nicht vollkommen hat begreifen können“ [79]). Gottsched ist so felsenfest überzeugt, Gott sei beweisbar, daß ihm selbst an einem Punkte, wo das Gegenteil sehr nahe gelegen hätte, der wahre Sachverhalt noch entgeht. Im 71. Bl. des Bied. spricht er über den Unterschied in der Apologetik der alten Kirchenväter und der neueren Theologen. Nachdem er anerkannt hat, daß die Theologie seines und des vorhergehenden Jahrhunderts mit „löblichem Eifer“ gegen den Unglauben gekämpft habe, vermißt er diesen Eifer bei ihrem Kampf gegen den Aberglauben. Darauf fährt er fort: „Ich rede hier nur von unseren Zeiten; denn mir ist nicht unbekannt, was in der alten Kirche die gelehrtesten von den Vätern derselben wider die heidnischen Greuel geschrieben. Sie brauchen alle Waffen der gesunden Vernunft . . . und schlagen ihre Widersacher damit gänzlich zu Boden . . . Ganz anders ist es beschaffen, wenn sie ihre eigenen Lehrsätze zu behaupten anfangen. Da sind ihre Beweise niemals so stark . . ., und da dieses nicht an den Wahrheiten, so sie verteidigten, sondern an ihrer Geschicklichkeit lag, so ist es kein Wunder, daß sie in diesem Stücke von unseren neueren Gottesgelehrten übertroffen worden. Man hat (heutzutage) die Wahrheit der natürlichen und geoffenbarten Religion auf eine unumstößliche Weise dargetan“ [80]). Gottsched muß hier selbst zugeben, daß die Theologen der alten Zeit – und er müßte hinzufügen: auch viele der neueren, denn was er von „unsern neuern Gottesgelehrten“ schreibt, gilt nur für eine ganz bestimmte vom Rationalismus herkommende Richtung — die Vernunft ausschließlich für den negativen Teil ihrer Apologetik erfolgreich in Dienst zu stellen vermochten, während sich im Positiven das Christentum ihren „Beweisen“ entzog. Nach christlicher Lehre ist diese Unbeweisbarkeit mit dem Christentum nicht nur zeitweilig, sondern dem Wesen nach verbunden. Aber das kann Gottsched nicht zugestehen, ohne seine Absolutsetzung der Vernunft aufzugeben; er ist darum froh, an den aufklärerischen Theologen seiner Zeit (etwa einem Mann wie Reinbeck) einen Bundesgenossen zu finden und nun einfach die mangelnde Geschicklichkeit der alten Kirchenväter für ihr mißglücktes Unternehmen verantwortlich machen zu können. Auf diese Weise bleibt ihm die peinliche Konzession erspart, ein Gebiet von dem ewigen Siegeszug der Vernunft ausnehmen zu müssen.

---

[79]) Ges. Reden, S. 297 f.

[80]) Reichel, Schriften IV, S. 93 f.

Welche Rolle spielt nun die Tugend bei Gottscheds Gottesvorstellung? Gott gilt ihm ja als Prototy des Tugendhaften schlechthin. Aber was bedeutet diese göttliche Tugendhaftigkeit inhaltlich? Darüber gibt er 1728 im 49. Bl. des Bied. eine erstaunliche Erklärung; er tadelt zunächst die menschliche Anmaßung, die sich herausnehme Gott zu meistern und zu kritisieren, und stellt dann Gottes Verhalten demgegenüber — gleichzeitig als Muster für jeden, der von seinen Mitmenschen geschmäht werde — dar: „Er hätte Donnerkeile genug, alle seine Lästerer auf einmal zu zerschmettern, Wassers genug, sie zu ersäufen, Feuers genug, sie gänzlich auszurotten. Allein er straft sie nicht, er zürnet nicht einmal, er hat ein Mitleiden mit ihrer Torheit, er duldet, er nähret und kleidet sie“ [81]).

Erstaunlich ist an diesen Worten die starke Einschränkung des biblischen Gottesbildes, doppelt erstaunlich bei einem Manne, der bereits zwei Jahre früher (s. S. 32) davon gesprochen hatte, daß ein wahrer Gottesfürchtiger dasjenige aus der Offenbarung verbessere, was er aus der Natur von den Eigenschaften nicht vollkommen habe begreifen können. Der wahre Sachverhalt bei Gottsched scheint vielmehr gerade umgekehrt zu sein. Er „verbessert“ dasjenige, was er aus der Offenbarung von den Eigenschaften Gottes nicht begreifen kann, nun allerdings nicht aus der Natur, sondern aus einem Tugendideal, was er sich in seiner Vernunft entworfen hat. So gelangt er denn zu einer gänzlichen Ausschaltung des Zornes Gottes, der doch in der biblischen Offenbarung nicht minder seinen Platz hat als Gottes Liebe, Sanftmut und Mitleid.

Das bedeutet: Von der Vernunft und Tugend des Menschen aus wird die Entscheidung über Gottes Eigenschaften gefällt. Beide werden wiederum absolut gesetzt, sie entstammen nur dem Geist des Menschen und haben keine Autorität über sich.

Es wäre nun noch notwendig festzustellen, ob Gottsched das Dasein einer Macht des Bösen anerkennt, und dann weiter zu fragen, wie sich nach seiner Auffassung Gott als Quelle alles Guten zu dieser bösen Macht verhält. Vorläufig soll jedoch dieses Problem zurückgestellt und später in einem anderen größeren Zusammenhang behandelt werden; vgl. S. 48 ff.

Wenn bisher über Gottscheds Stellung zum Christentum allgemein berichtet wurde, ohne auf die einzelnen christlichen Konfessionen Bedacht zu nehmen, so gilt es das nunmehr nachzuholen und ihn in Beziehung zu setzen zum Protestantismus und Katholizismus, wobei wiederum die verschiedenen Strömungen im Protestantismus berücksichtigt werden müssen.

---

[81]) Reichel, Schriften III, S. 232.

Zunächst soll Gottscheds Verhältnis zum Katholizismus, derjenigen christlichen Konfession, mit der ihn am wenigsten verbindet, untersucht werden; der Protestantismus erscheint ihm dagegen als der Nährboden seines Religionsideals und soll daher auch für uns den Übergang bilden zu dem Versuch, das Gottschedsche Ideal in Worte zu fassen, wobei allerdings schon jetzt vor dem Irrtum gewarnt sei, nun etwa jene Idealreligion als die konsequente oder auch nur eine mögliche Weiterbildung des evangelischen Christentums anzusehen.

Eben wurde gesagt, zwischen dem Katholizismus und Gottsched bestünden kaum irgendwelche Verbindungslinien. Dafür muß nun der Beweis erbracht werden. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob man seine frühen oder späten Schriften liest, die Ablehnung der Grundlagen des Katholizismus bleibt immer die gleiche. Schon 1725 im 41. Stück der V. T. schreibt er, im Kampf gegen den Spuk- und Gespensterglauben einer Familie Einfälter „In Wahrheit, es ist Schande, daß wir bei so aufgeklärten Zeiten noch in der Finsternis tappen wollen, die das blinde Papsttum in der Welt ausgebreitet hat, und darinnen sich unsere Voreltern die Köpfe blutig gestoßen haben. Diese ehrlichen Leute waren so sehr nicht zu verdenken, wenn sie sich bei ihrer Einfalt von dem Pfaffengesindel mancherlei Alfanzereien aufbürden ließen. Diese Lehrer der Unwissenheit wußten ihre Popanze unter dem Mantel der Religion zu verhüllen, um ihnen dadurch ein ehrwürdiges Ansehen zu geben. Die Menge der Gespenster mehrte die Zahl der Seelmessen und füllte ihre Beutel“ [82]). Dieselben Gedanken finden wir auch 1728 im 61. Bl. des Bied.: „Ist es nun nicht schändlich, die Einbildungen noch beizubehalten, die von den betrügerischen Pfaffen der Heiden ersonnen, von einem dummen Pöbel von Alters geglaubt, durch das finstere Papsttum unterstützt und bloß durch die abscheulichste Art von Menschen, ich meine die Zigeuner, bis auf unsere Zeiten unterhalten worden?“ [83]) Diese Frontstellung bleibt bei Gottsched sein ganzes Leben hindurch unverändert: auf der einen Seite die „vernünftigen, aufgeklärten und erleuchteten“ Menschen, deren Zahl ständig im Wachsen begriffen ist, auf der anderen der „blinde, finstere“ Katholizismus, repräsentiert durch das Papsttum. Da nun Gottsched sich durchaus als Weltbürger fühlt, sieht er sich verpflichtet, auch in anderen Ländern den Kampf gegen den „römischen Aberglauben“ mit warmer Anteilnahme zu verfolgen. So erklärt es sich, daß er im 72., 77. und 86. Blatt des Bied., auch in der „Ode auf das zweyte protestantische Jubelfest“ den König von Portugal rühmt, der versuche, sich „durch einen recht königlichen Entschluß von dem Joche

[82]) Reichel, Schriften I, S. 257.
[83]) IV, S. 55.

des römischen Stuhles loszureißen, dessen Bürde dem vernünftigen Teile der Welt längst unerträglich geschienen“ [84]), der infolgedessen in große Gefahr geraten sei, „indem er aus heldenmütiger Großmut den Aberglauben beherzt und munter angetastet“ [85]). Gottsched nimmt mehrmals Gelegenheit, die Zustände in Portugal vor den Maßnahmen des „höchsterleuchteten“ Königs mit den schwärzesten Farben zu kennzeichnen, wobei er besonders die Inquisition immer wieder angreift.

Außerdem tadelt er die Gleichgültigkeit, die der Katholizismus gegenüber kulturellen Reformbestrebungen gezeigt habe. So zeigt er 1733 in den „Beyträgen“ ausführlich ein Buch an, das den Titel trägt: „Der undeutsche Catholick“; oder historischer Bericht von der allzu großen Nachläßigkeit der Römisch-catholischen, insonderheit unter der Clerisey der Jesuiten, in Verbesserung der deutschen Sprache und Poesie etc. durch Megalissus“ [86]). Durch diese Gleichgültigkeit oder sogar feindliche Haltung zu den fortschrittlichen Bestrebungen habe die katholische Konfession das — schon an und für sich nur allzu langsame — Wachstum des Guten gehindert. „Daselbst nun wo man dieses wie in den protestantischen Landen ungehindert hat geschehen lassen; da hat man auch die erwünschten Wirkungen davon sehr reichlich erfahren. Was Wunder aber, daß man dieselben anderswo entweder gar nicht, oder doch weit sparsamer gemerket hat, wo man ihren Fortgang aus allerley Vorwande mit Fleiß gehemmet hat?“ [87])

Diese Argumentation scheint nun zwar äußerlich weitgehend der damaligen lutherischen Konfessions-Polemik zu gleichen, aber die Ähnlichkeit erschöpft sich im Negativen, in der gemeinsamen Ablehnung des Katholizismus. Die Position ist bei beiden grundverschieden: Gottsched kämpft für die Vernunft, das Luthertum für die Bibel, in der es Gottes Offenbarung sieht.

Von vornherein ist also nicht zu erwarten, daß Gottscheds Theologie im Grunde mit dem Luthertum übereinstimmt, selbst dann nicht, wenn man liest: „War es nicht Deutschland, welches vor 200 Jahren der im Finstern tappenden Welt in Glaubenssachen ein unverhofftes Licht anzündete?“ [88])

Wenn man nun versucht, Gottscheds Verhältnis zum orthodoxen Luthertum zu klären, so steht man vor dem eigentümlichen

---

[84]) Reichel, Schriften IV, S. 100.
[85]) IV, S. 135.
[86]) Beyträge . . . Vol. II, 7. St. 3. Art. S. 438—48.
[87]) Ges. Red. S. 159.
[88]) Ges. Red. S. 130.

Tatbestand, daß hierüber jede klare, direkte Äußerung Gottscheds fehlt. Es bleibt also nur der etwas mißliche Ausweg eines argumentum e silentio. Falsch wäre es, nun zu schließen, daß Gottscheds Schweigen als Zustimmung zu werten wäre. Vielmehr lag ein äußerer Grund vor, der ihn hinderte, freimütig über die Orthodoxie zu sprechen. Seit Beginn seiner Lehrtätigkeit in Leipzig wurde er von deren Vertretern sorgfältigst überwacht und nötigenfalls zur Rede gestellt. So hatte er 1737 eine Reise nach Dresden machen müssen, um sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, er habe die Homiletik verspottet. Wenn das Verhör, von den orthodoxen Theologen Löscher und Marperger angestellt, nun auch keine unangenehmen Folgen hatte, so wußte Gottsched doch, was ihm bevorstand, wenn er das orthodoxe System in wichtigeren Punkten angriff. Wohlweislich unterließ er, „der ein beträchtlicher Angsthase war" (Auer, a. a. O. S. 195), seitdem jeden Angriff und sprach höchstens wohl in anderem Zusammenhang über Leute, die zwar den rechten Glauben hätten, aber nicht das rechte Leben führten.

Wir müssen uns also mit der Feststellung begnügen, daß Gottsched kein Anhänger der lutherischen Orthodoxie gewesen ist, und vorläufig darauf verzichten, die Differenzen im einzelnen aufzuzeigen.

Es ist allerdings richtig, daß er 1730 eine große Ode zum 200jährigen Gedenktag der Übergabe des Augsburgischen Bekenntnisses gedichtet hat [89]); aber auch hier ist ihm nur eins mit dem Luthertum gemein: der Kampf gegen den Katholizismus. Man findet in der Ode zwar Ausdrücke wie „reine Lehre", „der wahre Gott", aber nie auch nur ein einziges Wort über die Grundlagen des Luthertums. Wir dürfen darin eine Bestätigung für die fundamental verschiedenen Kampfziele Gottscheds und des Luthertums sehen. (Reichel erklärt übrigens in seiner Biographie I 606 f. diese Ode folgendermaßen: „Kein persönliches Bekenntnis etwa haben wir in der Jubelode zu ehren; sondern ein Gelegenheitsgedicht, in welchem die persönliche Meinung des Dichters nur insoweit mitsprechen mochte, als er selbst ein grundsätzlicher Gegner des Jesuitismus war.)

Wesentlich einfacher liegen die Dinge bei seinem Verhältnis zum Pietismus. Dieser stellte damals keinen Machtfaktor im öffentlichen Leben dar, und Gottsched konnte unverblümt über ihn schreiben, was er wollte. Mehrere Jahre allerdings machte er von dieser Möglichkeit der freien Kritik keinen Gebrauch, da er — hierin seinem Feinde Lessing ähnlich — in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung unbedingte Hochachtung gegenüber dem Pietismus

[89]) Reichel, Schriften V, S. 138—148.

empfand. Wann diese Zeit begann, scheint sich nicht mehr feststellen zu lassen; den ersten Beweis findet man 1726 in den V. T., wo er im 5. Stück einen beliebten Prediger lobt, nicht nur, weil er vorbildliche Predigten halte, sondern auch wegen der Art seiner Gebete: „Sonderlich muß ich gestehen, daß seine Gebete allezeit eine besondere Bewegung in meinem Gemüte verursachen: denn er schüttet die kräftigsten Seufzer mit solcher Inbrunst und innerlichen Empfindung aus, daß ich mich oft selber der Tränen nicht enthalten kann“ [90]).

Auch 1727 hat er seine positive Stellung zum Pietismus nicht geändert, denn er verfehlt nicht, bei der Schilderung des musterhaften Familienlebens seines Freundes Sophroniskus im Bied. ausdrücklich zu betonen, daß er an gewissen Tagen in der Woche eine „beweglich e Ermahnung“ [91]) an seine Kinder und sein Gesinde richte; und in einer ausführlichen Beschreibung der Erntefeste in derselben Familie heißt es: „Der Anfang dazu ward, wie gewöhnlich ist, mit einer Predigt gemacht, die Eudoxius, sein Geistlicher, zu jedermanns Erbauung und Vergnügen hielt. . . . Wie er nicht nur ein gelehrter und vernünftiger, sondern auch ein beredter Mann ist, so wußte er uns den Überfluß des göttlichen Segens, den wir dieses Jahr genossen, samt unserer daher entstehenden Pflicht so überzeugend und beweglich vorzustellen, daß kein einziger von seinen Zuhörern ungerührt geblieben. Alle seine Erklärungen waren so deutlich, seine Beweisgründe so bündig, sein Vortrag so ordentlich, sein Ausdruck so natürlich und regelmäßig und seine Aussprache so verständlich und so lebhaft, daß man in seiner Predigt unmöglich auf fremde Gedanken geraten, vielweniger gar einschlafen konnte. Ich bemerkte leicht, daß er sich den berühmten Abt Mosheim in seiner Art zu predigen zum Muster vorgesetzt haben mußte, welchen er in dem Hause meines Freundes so oft rühmen gehört“ [92]).

In dieser Charakteristik eines vorbildlichen Predigers tritt nun aber ein Element auf, das sich durch den Pietismus allein nicht erklären läßt: Eudoxius predigt zwar zu jedermanns Erbauung, aber auch zum Vergnügen, er redet nicht nur beweglich, sondern auch überzeugend, und eine wichtige Rolle spielen seine Definitionen und Beweise. Es handelt sich also hier um ein rationalistisches Element, das durch den ausdrücklich genannten Namen Mosheims noch bestätigt und näher charakterisiert wird. Vielleicht befremdet es auf den ersten Blick, zwei so verschiedenartige Mächte wie Rationalismus und Pietismus

---

[90]) Reichel, Schriften II, S. 45 f.
[91]) III, S. 16.
[92]) III, S. 150.

hier [93]) miteinander vermischt zu sehen, zumal gerade bei Gottsched. Man muß auch hier A. Köster zustimmen, wenn er schreibt: „Ein Zeitalter des Rationalismus in dem Sinne, daß jemals die Vernunftkultur unumstritten als alleiniger oder auch nur bedingungslos vorherrschender Faktor anerkannt worden wäre, hat es nie gegeben . . . Nicht die Herrschaft einer Einseitigkeit, sondern den Kampf zweier Einseitigkeiten (Rationalismus und Empfindsamkeit) führen uns die mittleren Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts vor Augen“ [94]).

Die enge Verbindung dieser beiden Strömungen findet ihren letzten Grund in einer wurzelhaften Verwandtschaft. Der Rationalismus - wie G. Müller im Liter.-wissenschaftl. Jahrb. d. Görres-Ges. VI 89 schreibt, — zieht die Wirklichkeit zwar vor den Richterstuhl des gesunden Menschenverstandes, und die Empfindsamkeit vor den Richterstuhl des Gefühls; aber in Wahrheit ist es doch immer der Richterstuhl des Ich; gemeinsam ist also dem Rationalismus und dem Pietismus (natürlich nur insoweit, als er allmählich verweltlichte) die Kampfstellung gegen alles Transzendente. Sie sind nur zwei verschiedene Ausprägungen derselben, nur auf das Immanente bedachten Grundhaltung.

Die Periode der unbedingten Wertschätzung des Pietismus bei Gottsched ist nicht von langer Dauer, sie geht bereits 1728 oder spätestens 1729 zu Ende. Höchst bezeichnend ist nun der Konfliktstoff: das Theater [95]). Wenn heute die rückschauende Betrachtung auch unumwunden dem Pietismus große Verdienste um die Kunst zusprechen muß, so hat er sich solche doch gegen seinen Willen erworben, da er die Kunst äußerlich immer bekämpft hat wegen der sinnlichen Erregung die sie hervorbringe. — Umgekehrt erging es der Aufklärung: sie hatte die Förderung der Künste auf ihr Programm gesetzt, hinderte aber, auch wider ihren Willen, jede freie Entfaltung der Kunst durch ihr einseitiges Betonen des Verstandesmäßigen. —

Gottsched hat im Jahre 1729 eigens eine akademische Rede für die Schauspiele gehalten, in der er „Leute“ nennt, „die sich mit einer besondern Frömmigkeit schützen, und gleichsam Gewissens halber, alle Schauspiele verdammen“. Diese Feinde des Theaters möchte er nun überzeugen, daß die Schauspiele und die Freude an ihnen nicht gegen das Christentum und seine Gesetze verstoßen, „nicht sündlich sei“ [96]). Als Vorbild stellt er ihnen, die aus religiösen Gründen das Theater bekämpfen, den griechischen Philosophen

---

[93]) Ebenso auch schon 1726, Reichel, Schriften II, S. 44 f.

[94]) Köster, a. a. O. S. 146.

[95]) Den folg. Gedanken verdanken wir A. Köster, a. a. O. S. 202 f.

[96]) Ges. Red., S. 565.

Aristoteles gegenüber: „Der tiefsinnigste und ernsthafteste unter den griechischen Weltweisen hat kein Bedenken getragen, die Regeln der Trauerspiele in ein ordentliches Lehrbuch zu bringen“ [97]).

Besonders zwei Einwürfe sind es, gegen die er zu kämpfen hat. Der erste geht von der Tatsache aus, erfahrungsgemäß habe das Schauspiel nur wenig Leute tugendhaft gemacht; darauf erwidert Gottsched: „Auch selbst die Predigten würden nicht erbaulich seyn, wenn man so augenscheinliche Wirkungen derselben, bey allen Zuhörern fordern wollte ... Man gebe mir ein Verzeichnis von allen diesen *Bekehrten*, die aus so vielen Millionen Predigten frömmer geworden: so will ich mich allezeit anheischig machen, aus den Trauerspielen eben so viele aufzuweisen“ [98]).

Der zweite Einwand betrifft die Person der Schauspieler: „Wollen wir uns an dem Leben derjenigen stoßen, die uns die Schauspiele vorstellen? ... das wäre ebenso lächerlich, als mit den *eingebildeten Heiligen* unserer Zeiten, sich der Kirche und der Sacramente zu enthalten; weil es unwiedergebohrne Geistliche giebt, die den Gebrauch derselben befördern„ [99]). Gottsched nennt hier zwar seine Gegner nicht ausdrücklich als Pietisten, es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß nur sie gemeint sind; darauf deuten schon Ausdrücke wie „eingebildete Heilige“, „eine besondere Frömmigkeit“ und andere hin, und nicht ohne Absicht verwendet er Kernbegriffe aus der pietistischen Gedankenwelt wie „Bekehrung“ und „Wiedergeburt“.

In diesem Kampf stand ihm seine Frau zur Seite. 1736 übersetzte sie eine französische Komödie gegen den Jansenismus ins Deutsche und nannte sie, schon im Titel die neue Tendenz anzeigend, „Die Pietisterey im Fischbein-Rocke oder die doktormäßige Frau“.

Gottscheds Gegensatz zum Pietismus blieb in den folgenden Jahren nicht auf das Theater beschränkt, sondern griff zwangsläufig auch auf das philosophische Gebiet über. Als Beweis seien einige Sätze aus der Vorrede zur „Weltweisheit“ (7. Seite) zitiert: „Es gibt Leute, die, um sich mit einer höhern Weisheit desto breiter zu machen, alles philosophische Erkenntniß unter dem verächtlichen Namen der *Weisheit dieser Welt* zu verspotten pflegen. Wenn dieses Köpfe thun, die aus einer verrückten Einbildungskraft ihre Träume für göttliche Eingebung ansehen, und sich also in ihrem Stolze weit über alles, was vernünftig, und natürlich ist, erhaben zu seyn glauben: so nimmt dieses niemanden mehr Wunder“.

97) Ges. Red., S. 566.
98) Ges. Red., S. 571 f.
99) Ges. Red., S. 573 f.

Man kann nicht über die Stellung eines Denkers aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum Christentum sprechen, ohne ausführlich auf die Frage der Theodizee einzugehen. Zumal seitdem Leibniz' Essais de théodicée 1701 erschienen waren, empfand gerade ein Gottsched doppelt die Notwendigkeit, sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen.

Er hat denn auch bereits 1724 in seiner ersten Leipziger Dissertation „Hamartigenia sive de fonte vitiorum humanorum quaestio philosophice soluta" dazu Stellung genommen und versucht, das moralische Übel als eine Folge der Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes zu erklären, die mit dem Fortschritt der Bildung nach und nach verschwinden würde. Er schreibt selbst in der geschichtlichen Vorrede zum 2. Band der „Weltweisheit": „Ich hatte das Gedicht des Prudentius, welches den ersten Titel führete, gelesen und glaubete, keine genugsame Beantwortung der schweren Frage: vom Ursprunge des moralischen Übels darin gefunden zu haben. Baylens manichäische und marcionitische Scrupel hatten mich noch zweifelhafter gemacht, und meine theologischen Lehrer in Königsberg, denen ich sie oft im Disputiren vorgetragen, hatten mir kein Genüge darin getan; indem sie auch hier den Knoten mehr zu durchzuschneiden als aufzulösen pflegten. Es schien mir immer noch eine Schuld des Bösen in der Welt auf den Schöpfer zurückzufallen, bis ich die Leibnitzische Theodicee zu lesen bekommen. Diese hatte mir nun alle vorige Scrupel benommen" [100]).

Wichtiger als dieses Jugendwerk ist die Trilogie „Zur Vertheidigung Gottes und des menschlichen Geschlechts", eine Sammlung von drei akademischen Reden, die er 1730 gehalten hat, in denen zusammenhängend seine Theodizee entwickelt wird.

Die erste Rede handelt „Von den Vorzügen und Vollkommenheiten des Menschen und der daher entstehenden menschlichen Glückseligkeit". Gottsched spricht hier einleitend davon, daß ein Teil der Menschen diese Vollkommenheiten sehr gering schätze, ein anderer dagegen sie für groß halte, ja es habe sogar eine dritte Art von Menschen gegeben, die abwechselnd bald dem ersten, bald dem zweiten Teil folgten. Er selbst schließt sich der Partei an, die von der Vortrefflichkeit der Vorzüge des Menschen überzeugt ist; und, sollte es ihm auch nicht gelingen, seine Zuhörer zu überzeugen, so will er sich doch angelegen sein lassen, „zu zeigen: daß wenigstens diese Meynung weit mehr zur Ehre Gottes, und zur wahren Gemüthsruhe beytrage, als die entgegengesetzte" [101]). Allerdings,

[100]) Reichel, Biogr. I, S. 136.
[101]) Ges. Red., S. 478.

er verkennt nicht, wie schwierig seine Aufgabe ist, mit den Augen eines Menschen „die Meisterstücke der göttlichen Weisheit, Macht und Güte zu beurtheilen“ [102]); er will darum das Weltall so betrachten, wie es die „heutigen Weltweisen“ tun. Und nun beginnt ein unendlicher, bei Gottsched seltsam anmutender Lobpreis: auf die lichtspendende Sonne, auf die nährende Erde, „das glückselige Vaterland des menschlichen Geschlechtes“, auf den Menschen, der sich das alles unterwerfe und ganz besonders auf die Vernunft, die allein ihn dazu befähigt habe, die alle Gemeinschaft begründe, ja schließlich ihn die Ursachen aller Dinge erkennen lehre. Aber er sieht auch voraus, daß Einwürfe gemacht werden könnten, denn es gebe wirklich Menschen, die nur sehr wenig von der gepriesenen Vollkommenheit und Glückseligkeit besitzen. „Ich gebe solches ganz willig zu: ich bin aber im Gegentheile so wenig geneigt, mich darüber zu verwundern oder zu beschweren; daß ich mich vielmehr wundern muß, daß die Anzahl der Unglückseligen nicht größer ist und daß gleichwohl die Vollkommenheiten des Verstandes noch so häufig in der Welt gefunden werden“ [103]).

Mit solcherlei Erwägungen glaubt er die Einwürfe widerlegt zu haben und schließt die erste Rede mit einem dreifachen Hinweis auf das Vergnügen, das ihm diese „Gemüthsverfassung“ gewähre und einen Aufruf zur Dankbarkeit gegen Gott.

Die zweite Rede aus der erwähnten Trilogie ist auch inhaltlich die Fortsetzung der ersten. „Habe ich damals seinen (des menschlichen Geschlechtes) Vorzug in der vernünftigen Seele gesuchet, womit es vor allen andern sichtbaren Geschöpfen begabet ist; so will ich ihn itzo in seinem schönen, starken und dauerhaften Körper suchen. Und diese Abhandlung wird mir desto besser vonstatten gehen, je mehr sie zu Beförderung der Ehre unseres Schöpfers u n d zu unserer eigenen Zufriedenheit gereichet“ [104]). (Diese Verbindung der Ehre Gottes mit dem Vorteil des Menschen ist uns bereits in der 1. Rede, Ges. Reden 479, entgegengetreten. — Ob es nur Zufall ist, wenn im Schlußteil dieser Rede bei Anführung alles dessen, was uns verbietet, die Augen vor unsern Vorzügen zu verschließen, zuerst die Vernunft, dann das Glückseligkeitsstreben, und erst an letzter Stelle die Ehre des Schöpfers genannt wird?) Nun folgt wieder ein groß angelegter Hymnus, diesmal auf den menschlichen Körper und seine Fähigkeiten. Dann sieht er auch hier Einwände voraus: die Schwäche des Menschen in den ersten Lebensjahren und die zahlreichen Krankheiten. Um aber keine Zugeständnisse

---

102) Ges. Red., S. 479.

103) Ebd. S. 486 f.

104) Ebd. S. 490.

machen zu müssen, sucht er die Einwürfe auf jede Weise zu entkräften; der Mensch müsse so schwach geboren werden, damit er ein vernünftiges Geschöpf werden könne, denn nur der Umgang mit anderen Menschen bilde die Vernunft aus; durch seine Schwäche sei der Mensch zum Glück auf seine Mitmenschen angewiesen. Krankheiten seien viel seltener als man aus den endlosen Gesprächen über sie vermuten sollte, die Zahl der Gesunden übertreffe bei weitem die der Kranken. Selbst ein Kranker sei nicht immer und nicht am ganzen Körper krank, schließlich sei der Mensch selbst nicht unschuldig an seinen Schmerzen. Auch diese Rede weist zum Schluß hin auf den Frieden und das Vergnügen, die aus der Anerkennung der Vorzüge der menschlichen Natur fließen würden und ruft auf zur Dankbarkeit Gott gegenüber.

Die dritte und letzte Rede bringt eine Auseinandersetzung mit dem moralischen Übel und deutet diese Absicht schon in der Überschrift an durch den Zusatz „daß selbiges (das menschliche Geschlecht) nicht so lasterhaft sey, als man glaubet".

Gottsched will sich hier seine Aufgabe nicht zu leicht machen und lehnt darum, wenigstens scheinbar, eine Beweisführung ab, die nur geeignet sein würde, seine Gegner „mehr zu verwirren, als zu überzeugen". Trotzdem schildert er ausführlich[105]) diesen falschen Weg, einen Beweis, der so argumentiere: weder der blinde Zufall habe die Menschheit geschaffen, noch die Menschen sich selbst, noch auch ein feindlich gesinntes Wesen, „ein böser manichäischer Gott", sondern — so folgert er jetzt aus den Gedankengängen der ersten beiden Reden — „ein gütiges, ein wohlthätiges Wesen"; und alles, was von ihm erschaffen sei, müsse notwendig mehr Gutes als Böses an sich haben. Darum habe auch Gott in seiner Allwissenheit nach der Schöpfung alles als „sehr gut" ansehen können.

Diesen Weg will also Gottsched nicht gehen, sondern die Zweifel seiner Gegner „nicht sowohl zerschneiden, als auflösen". Dabei geht er aus von einer Definition des moralischen Übels: „Was ist das moralische Übel? Eine Übertretung des Gesetzes wird man sagen: und dieses ist ganz recht. Allein, was ist es für ein Gesetz, welches dadurch übertreten wird? In Wahrheit kein anders, als das ewige Gesetz der Natur, welches die Offenbarung selbst nicht aufgehoben, sondern nur noch mehr bestätiget hat. Dieses ist das Gesetz der Glückseligkeit, welches allen Menschen ins Herz geschrieben ist. Wer also behaupten will, daß das menschliche Geschlecht sehr boshaft sey, der muß behaupten: daß es einen bösen Willen habe; daß es diesem Gesetze der Natur widerstrebe, daß der größte

---

[105]) In den Ges. Red. nimmt diese Schilderung die Seiten 506—11 ein!

Haufen der Menschen an dem Bösen, in so weit es böse ist, seine Lust habe; daß er die Glückseligkeit überhaupt und sogar seine eigene hasse“ [106]).

Wenn man nun einwende, gleichwohl laufe der größte Teil der Menschheit in sein Unglück, so widerspreche das einfach der Erfahrung; denn wenn wirklich einmal zwei Völker miteinander Krieg führten, so bloß aus Not, um sich Ruhe und Sicherheit zu verschaffen. Im übrigen aber sei alles bestrebt, die allgemeine Glückseligkeit zu befördern.

Wirkliche Fehler würden nur selten begangen, und selbst dann nur aus Unvorsichtigkeit und Unverstand. Gottsched meint entschuldigend [107]): „Armselige Brüder ... Ihr habet, nach eurer Art, fast nicht anders handeln können als Ihr gethan habet“. Dieser Entschuldigungsgrund gilt ihm für Fehler gegen die eigene Glückseligkeit ebenso wie für Fehler gegen das Glück anderer Menschen. Aber das Gute sei doch bei weitem häufiger, nur scheine es manchmal anders, denn „das Böse zeichnen die Historienschreiber auf, weil es sich selten zuträgt“ [108]). Wenn das Gute wirklich so selten wäre, wie seine Gegner annehmen, so wäre dadurch das menschliche Zusammenleben äußerst gefährdet. Das wirklich gelebte Leben beweise aber das Gegenteil; das gelte zunächst für Leipzig, seinen Wohnsitz: „Alles suchet seinen Vorteil; alles suchet seine Glückseligkeit zu befördern; alles erlanget auch dieselbe auf die unsträflichste Art auf der Welt. Wie es nun hier geht, so geht es in der ganzen Welt. Auch die Seeräuber halten einander Treu und Glauben; auch die Barbarn und Menschenfresser, sind mehrentheils mitleidig gegen die ihrigen; mäßig, nüchtern, sorgfältig, ehrlich, liebreichig und großmüthig“ [109]).

Wir haben nunmehr den Inhalt der drei Reden betrachtet und damit die Hauptquelle für Gottscheds Stellung zur Theodizee kennen gelernt. Demgegenüber treten einige Sätze an Wichtigkeit zurück, die sich in der schon mehrfach erwähnten Rede für die Buchdruckerkunst von 1740 finden. Hier spricht Gottsched von der Finsternis, die vor deren Erfindung die Kirche bedeckt habe und stellt sich die Frage, wie Gott das zulassen konnte. „Unerforschliches Wesen! wie kann ein Sterblicher die Tiefen deiner unendlichen Weisheit ergründen! Bald heißest du das Licht plötzlich aus der Finsterniß hervorleuchten; bald erlaubest du wieder, daß Schatten und Finsterniß den Erdboden bedecken. Bald erleuchtest du durch die Gnadenpredigt deines Sohnes und seiner Bothen, alle Heiden; bald

106) Ges. Red., S. 511.
107) Ges. Red., S. 514.
108) Ges. Red., S. 518.
109) Ges. Red., S. 519.

aber gibst du, zur Stunde des Zorns, ungläubigen Völkern Macht und Gewalt, den auserwählten Samen der Deinigen zu ersticken, ja ihn fast gänzlich zu vertilgen. Es sey nun, daß dich entweder die Undankbarkeit der Menschen bewegt, den Leuchter deines Worts auf eine Zeit lang von seiner Stelle zu stoßen; oder daß ganze Länder und Jahrhunderte keines größern Maaßes der Erleuchtung werth sind: so sind dennoch deine Wege allezeit gerecht und deine Gerichte heilig“ [110]).

Im einzelnen sei zu diesen Stellen zu Gottscheds Haltung in der Theodizee-Frage noch folgendes bemerkt: Er empfiehlt wiederholt seine eigene Anschauung nicht nur, weil sie zur Ehre Gottes beiträge, sondern vor allem auch deswegen, weil die Ruhe und Zufriedenheit des Menschen ihren Vorteil davon habe. Eine Differenz zwischen den Forderungen Gottes und dem menschlichen Verlangen nach Glückseligkeit besteht für ihn nicht. Darum kann er unbedenklich beide unmittelbar nebeneinander stellen.

Das Gesetz der Glückseligkeit ist der einzige Maßstab für das Handeln des Menschen, es ist identisch mit dem Gesetz der Natur, das durch die Heilsoffenbarung nicht etwa abgewandelt, sondern nur in seiner Geltung bestätigt ist. Aus solcher Sicht heraus kann man nur als sein eigener Feind gegen dieses „Gesetz“ — gleichzeitig Moral-, Natur- und Glückseligkeitsgesetz — verstoßen. Folgerichtig wird denn auch der Grund für alle Fehler im Unverstand des betreffenden Menschen erblickt.

Das moralische Übel ist für Gottsched keine wirkliche Größe, sondern nur ein von Fall zu Fall begangener Fehler des Menschen.

Daß etwa Gott selbst in seinem Zorn über den Sündenfall das Übel und das Böse über die Menschheit habe kommen lassen, erscheint ihm unvorstellbar und muß ihm unvorstellbar erscheinen, weil weder die Lehre des Sündenfalls und der Erbsünde in seinem System Platz hat [111]), noch der Zorn Gottes für ihn ein

---

[110]) Ges. Red., S. 162.

[111]) Hier ist die tiefste Ursache für die Ablehnung Augustins, des Vaters der Prädestinationslehre (vgl. etwa Ges. Red. S. 517); deutlicher als Gottsched spricht sich sein Schüler Jerusalem in seinem Brief an G. v. 12. 1. 1747 darüber aus, wenn er schreibt: „Ich bin beiden (nämlich Hieronymus und Augustin) so nicht recht gut, weil sie dem Pelagio oft Unrecht getan und die an sich so deutliche Lehre von der Gnade der eine durch seine unbändige Hitze und der andere durch seine Künsteleien so verworren haben . . .“, zit. nach Aner, a. a. O. S. 162. Überhaupt kann man allgemein mit Aner (ebd.) sagen: „Augustin war im Zeitalter der Aufklärung der meistgehaßte Mann.“

möglicher Gedanke ist. (Vgl. S. 33.) Wenigstens gilt das uneingeschränkte für den frühen Gottsched, den Verfasser der Trilogie. In dem zitierten Abschnitt aus der Rede für die Buchdruckerkunst, die er erst 1740 gehalten hat, spricht er zwar von der „Stunde des Zorns", in der Gott der Finsternis Macht gewähre, aber er nimmt diesem Wort doch gleich wieder sein Schwergewicht, indem er Gottes Zorn „auf eine Zeit lang" beschränkt.

Man wird auch wohl zu beachten haben, daß Gottsched die Aktivität für das zeitweilige Vorherrschen der Finsternis nur sehr bedingt Gott zuschreibt und den passivischen Ausdruck „erlauben" wählt.

Es mag hier auf eine Parallele aus der Textgeschichte des Neuen Testamentes hingewiesen werden: in der 6. Bitte des Vater Unsers (Luk. 11, 4) lautet die Textüberlieferung *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*; obwohl das die Lesart aller Handschriften ist, ändert Marcion den Text und liest *ἡμῖν ἀφῇς ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν*, dadurch ebenfalls die Aktivität Gottes abschwächend. Hier wie dort, bei Marcion wie bei Gottsched, wird der Offenbarung Gewalt angetan, weil sie nicht passen will in das Schema einer vorgefaßten Gottesvorstellung. Marcion macht für das Böse eine eigene Gottheit verantwortlich, Gottsched denkt radikaler und leugnet das Böse. Die Grundhaltung ist aber bei beiden die gleiche.

Trotz des Ausdrucks „zur Stunde des Zorns" liegt also kein Grund vor anzunehmen, daß Gottsched 1740 mit dem Gedanken des zürnenden Gottes wirklich ernst gemacht hätte. Er hat sich eben eine Idealreligion geschaffen und verwirft alles, was ihr widerspricht.

Dieses Gottschedsche Religionsideal gilt es jetzt zu untersuchen und wenn möglich in Worte zu fassen. Dabei kann es sich nur um einen Versuch handelt, denn die bereits erwähnte (S. 27) Schwierigkeit, Gottscheds Meinung aus mehr oder weniger verhüllenden Worten herausschälen zu müssen, besteht hier in besonders hohem Maße. Vielleicht wird das Ergebnis unserer Untersuchung auch nur in der Aufweisung einer Reihe von Grundgedanken dieses religiösen Ideals bestehen. Trotzdem sei wenigstens der Versuch unternommen, zu einigen sicheren Ergebnissen zu gelangen.

Der am deutlichsten hervortretende Grundzug ist hier zweifellos die Forderung der Toleranz. Sie veranlaßt schon den 25jährigen Gottsched zu einer Rede „Von dem verderblichen Religionseifer und der heilsamen Duldung aller christlichen Religionen", die zwar nur zu Übungszwecken gehalten wurde,

aber doch ungemein kennzeichnend ist für seine Geistesrichtung; hier findet sich die eingehendste Begründung der Toleranz.

Nachdem er anfangs von den außerchristlichen Religionen gesprochen hat, fährt er fort: „Giebt es nicht ferner in dem Christenthume selbst Trennungen genug? ... Wem soll ich hier glauben? ... Doch gesetzt, die römische Kirche, oder irgendeine andere, wäre dasjenige, wofür man sie ausgiebt: wäre es deswegen vernünftig, alle andere Religionen zu unterdrücken und ihre Anhänger zu ihrer Partey zu zwingen? Wird denn die Religion den Seelen durch Waffen und Feuerflammen eingepräget? Keinesweges. Denn was ist es, warum sie miteinander streiten? Lehren und Meynungen sind es; Meynungen, die sich gewiß mit Stahl und Flammen nicht einflößen lassen ... Die Seele des Menschen ist ein freyes Wesen, und der Verstand läßt sich nicht zwingen. Sagen Sie nunmehr selbst ... ob nicht der Religionseifer eine höchst verderbliche, die Duldung fremder Glaubens g e n o s s e n hingegen, eine höchst nützliche und vernünftige Sache sei?“[112]) Wieder einmal sehen wir in Gottscheds Gedankengang die Zweckmäßigkeitsfrage entscheidend mitsprechen.

Wir stehen hier vor einer wichtigen Frage, denn der Ausdruck „Glaubensgenossen“ läßt zwei Deutungen zu: entweder faßt Gottsched ihn gleichbedeutend mit „Mitchristen“ und will die Toleranz nur auf die christlichen Konfessionen ausgedehnt wissen (diese Deutung legt der Untertitel nahe), oder er gibt dem Wort „Glauben“ eine weitere Bedeutung, die über den christlichen Glauben hinausgeht und einen allgemeineren Glauben im Sinne des heutigen Begriffes „Religiosität“ bezeichnet. Die zweite Deutung ist die richtige[113]), denn wir finden in derselben Rede den Beweis, daß Gottsched an eine allgemeine Toleranz gedacht hat. Er erwähnt nämlich, daß es in allen vier Erdteilen Beispiele für den verderblichen Religionseifer gebe und führt unter anderm die religiösen Kämpfe zwischen Mohren (R e i c h e l: Mauren) und Christen in Spanien als Beispiel an; dabei beteuert er ausdrücklich, er schreibe dies alles „in keiner anderen Absicht als die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts zu beschreiben, die es von einer a l l g e m e i n e n Duldung der Religionen zu hoffen hätte“[114]).

---

[112]) Ges. Red., S. 528 f.

[113]) R e i c h e l schreibt in seiner Biogr. I, S. 178: „vorsichtiger Weise gab denn auch Gottsched seiner Rede „Von dem verderblichen Religionseifer“ den Untertitel „und der heilsamen Duldung aller christlichen Religionen,“ gleich als wenn er über die Christenheit nicht hinausdächte. An geeigneter Stelle erklärte er jedoch ganz unbekümmert um christl. Beschränktheit, daß auch des Mohammedaners Glaube geduldet werden müßte.“

[114]) Ges. Red., S. 525.

Daß diese Deutung richtig ist, bestätigt schließlich noch die sehr wichtige Definition der Religion vom Jahre 1725[115]), aus der die Pflicht der allgemeinen Toleranz gefolgert werden muß und von Gottsched auch tatsächlich gefolgert wird: „Alle diejenigen, so ein allerhöchstes Wesen glauben, welches durch seine uneingeschränkte Weisheit, Macht und Güte dieses wunderwürdige Weltgebäude hervorgebracht hat; alle diejenigen, so dafür halten, daß dieser große Urheber der Welt noch bis auf diese Stunde ein wachsames Auge über seine Geschöpfe hat, und sonderlich die Vernünftigen, immer glückseliger zu machen sucht: alle diejenigen, sage ich, haben eine Religion. Ich will hiermit nicht behaupten, daß die bisher erwähnten Stücke allein das Wesen der ganzen Religion ausmachen. Es kommen freylich noch viele Lehren und mancherley äußerliche Handlungen der Menschen dazu, womit sie ihre innerlichen Gedanken von Gott und göttlichen Dingen zu verstehen geben; wodurch sie ihre Ehrerbiethung, ihre Liebe und ihr Vertrauen, gegen ein so majestätisches, gütiges und mächtiges Wesen an den Tag legen; wodurch sie endlich seinen, durch ihr Laster erregten Zorn, zu besänftigen trachten. Indessen ist es gewiß, daß jene der rechte Grund und das Hauptwerk, diese aber nur äußerliche Kennzeichen und Früchte der Religion sind, die als natürliche Folgen aus der Erkenntniß angeführter Lehrsätze fließen. Wer sieht aber nicht aus dieser allgemeinen Beschreibung der Religion überhaupt, daß es in derselben vielerley mögliche Veränderungen geben könne? . . . So viel ich Religionen in der Welt wahrnehme, so viel feindselige Parteyen erblicke ich, die nichts, als Gift und Galle, die nichts, als Eifer und Rache, in ihrem Herzen kochen“ [116]).

Gegenüber allen diesen Argumenten, die die Toleranz zur Pflicht machen, sieht Gottsched nur einen Einwand, dessen Widerlegung er also unternehmen muß: „Die Vernunft selbst lehrt uns ja, spricht man, daß die Wahrheit über alles zu schätzen sey, und daß man zu ihrer Vertheidigung und Ausbreitung Gut und Blut, Leib und Leben zu wagen verbunden sey. Ganz recht: dieses zu leugnen, ist mir niemals in den Sinn gekommen. Allein sage mir, Du hitziger Religionseiferer, was ist Wahrheit?“ [117])

Der uralte ewig-gleiche Gedanke des Menschen, dem die Christus-Offenbarung eine *μωρία* oder ein *σκάνδαλον* (1. Kor. 1, 23) ist und darum keine

---

[115]) Es sei schon an dieser Stelle erwähnt, daß G. 1740 das Wesen der Religion anders, und zwar umfassender definiert; wir werden darum in der Definition von 1725 nur die Meinung des jungen Gottsched sehen dürfen.

[116]) Ges. Reden, S. 521 f.

[117]) Ebd. S. 527.

Verbindlichkeit beanspruchen darf, derselbe Gedanke, den Pilatus einst mit genau denselben Worten aussprach (Joh. 18, 38), der später Lessings Ringfabel in „Nathan" zugrunde liegt, findet sich hier auch bei Gottsched.

Bevor wir eine Auswertung der Religionsdefinition Gottscheds versuchen, bleibt noch die Frage zu stellen, ob er etwa in den Jahren zwischen 1725 und dem Erscheinen der C. D. in der Toleranzfrage sich gewandelt hat. Die Antwort muß „nein" lauten. Denn noch 1739 sagt er in der Rede auf Opitz: „Thun Sie doch einen Blick in die Geschichte des vorigen Jahrhunderts . . . Dasjenige, welches die Quelle der menschlichen Glückseligkeit seyn sollte, ward damals eine Quelle der Zwietracht und des Verderbens. Die Religion selbst war der unglückselige Zankapfel . . ." [118]), und auch 1740 äußert er sich in der Rede für die Buchdruckerkunst in ähnlichem Sinne [119]).

Wenn Gottsched in seiner Religionsdefinition nur denjenigen „eine Religion" zuerkennt, die glauben „daß der große Urheber der Welt noch bis auf diese Stunde ein wachsames Auge über seine Geschöpfe hat", wenn er andererseits eine „uneingeschränkte Weisheit und Macht" zu den Eigenschaften Gottes zählt, so ergibt sich für ihn daraus zweierlei:

1. es gibt keinen Zufall;
2. es gibt keine kosmischen Mächte außer Gott, insbesondere keinen Teufel.

Die erste Konsequenz, die Ablehnung eines Glaubens an ein blindes Schicksal wird bereits 1726 in den V. T. ausdrücklich zweimal gezogen. So heißt es im 28. Stück des 2. Bandes in einem angeblichen Brief des Herrn Gutherz an Herrn Nimmersatt: „Ihr werdet ja wissen und glauben, daß die Schickung eines vollkommen weisen Wesens die Welt regiert. Ist dieses gewiß, wie es denn wahrhaftig ist, so kommt ja nichts von ohngefähr" [120]); und genau in dem gleichen Sinne schreibt Gottsched im 39. Stück: „Nun ist es ferner gewiß, daß auch alle sogenannten Glücks- oder Unglücksfälle in der Welt nicht von einem blinden Glücke, sondern von der Verordnung und dem Willen eines vollkommen weisen Wesens herrühren . . . Wer einen einzigen von diesen Sätzen leugnen will, der muß nicht nur den Grundsätzen unserer Religion, sondern auch der gesunden Vernunft gute Nacht geben" [121]).

[118]) Ges. Reden, S. 206.
[119]) Ebd. S. 156 f.
[120]) Reichel, Schriften II, S. 210.
[121]) Ebd. II, S. 248.

Man fühlt sich bei solchen Worten unwillkürlich an Lessings Ausspruch „Zufall ist Gotteslästerung“ erinnert.

Daß er die Existenz von außergöttlichen, erst recht von widergöttlichen Mächten als „Aberglauben“ leugne, hat Gottsched nie verheimlicht. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn man darin ein Hauptanliegen des Bied. sieht (so auch Hettner, a. a. O. I S. 191); besonders im 61. und 62. Blatt findet man seine Gedanken über den Hexen-, Zauberer- und Teufelsglauben ganz klar ausgebreitet. Allerdings wäre es falsch zu glauben, er kämpfe nur gegen das, was er hier ausdrücklich ablehnt, denn — auch darüber hat er uns unterrichtet — er will pädagogisch vorgehen bei diesem Kampf: „Man bequemt sich zuweilen der Schwachheit seines Gegners. Man gibt ihm etwas zu, was man ihm noch nicht mit gutem Fortgange würde aus dem Sinn bringen können. Allmählich aber geht man weiter . . . Dieser Lehrart gedenke ich in Bestreitung des Aberglaubens zu folgen. Ich bin nur noch mit den Außenwerken meiner Widersacher beschäftigt. Wenn ich die werde bezwungen haben, will ich weiter gehen und auch ihre Hauptbollwerke bestreiten“ [122]).

Das werden wir also berücksichtigen, wenn wir jetzt die schon erwähnten Blätter 61 und 62 des Bied. betrachten.

Den äußeren Rahmen für die Auseinandersetzungen bildet ein Erlebnis, das der Bied. in einer Herberge gehabt haben will, deren Wirt im Aberglauben befangen gewesen sei und alles Unbegreifliche dem Teufel als einem Tausendkünstler, der aber trotzdem nichts ohne Gottes Zulassung tun könnte, zugeschrieben habe. Das ist nun eben der Standpunkt, den Gottsched aufs heftigste bekämpft und in seiner aufgeklärten Zeit keinesfalls länger dulden will. „Man sucht von allen Dingen in der Natur selbst die Ursachen. Und weil man sie nach genugsamer Sorgfalt fast allenthalben findet, so vermutet man mit Recht, daß man dergleichen auch da, wo sie uns nicht sogleich ins Auge fallen, leicht antreffen würde, wenn wir nur ein sattsames Erkenntnis der Natur hätten“ [123]). Er legt sich nun die Frage vor, wie und wo die Zauberei und ähnlicher Aberglaube entstanden sei und vermutet, daß die Heimat der Zauberei Ägypten gewesen sei, weil Moses eine so scharfe Verordnung habe dagegen erlassen müssen. Darauf folgt jene Bemerkung über alle die, die solche „Einbildungen“ verbreitet und unterstützt haben, welche wir bereits in anderem Zusammenhang (S. 34.) kennen gelernt haben. Die Schuld für die allgemeine Verbreitung des Zauber-

122) Reichel, Schriften IV, S. 136.
123) Ebd. IV, S. 54.

glaubens wird zum großen Teil den Dichtern zugesprochen, und nun fährt Gottsched höchst bezeichnend fort: „So entstanden die Zaubereien der Heiden. Bei uns Christen vertreten die Teufel die Stelle der heidnischen Götter, weil sich mittels derselben die Fabeln wahrscheinlich machen lassen . . . Ich weiß, daß viele aus einem löblichen Eifer für die wahre Religion Zaubereien glauben, weil sie nämlich dafür halten: wer keine Hexen glaubt, der glaubet keinen Teufel; wer keinen Teufel glaubt, der glaube keine Geister; wer aber keine Geister glaubt, der sei gar ein Atheist."

Die Absicht solcher Menschen sei zwar lobenswert, „denn sie suchen sich und ihren Nächsten vor dem größten und gefährlichsten Irrtum von der Welt in Sicherheit zu setzen" [124]), aber sie verfehlten trotzdem ihr Ziel, weil ihr vermeintlicher Beweis aus lauter Trugschlüssen zusammengesetzt sei. Das weist Gottsched umständlich bis ins Einzelnste nach und krönt schließlich das Gebäude seiner Gedankenkonstruktionen mit den Sätzen: „Je mehr Gewalt man dem Satan in der Welt einräumt, desto mehr Macht entzieht man dem allerhöchsten Wesen." Es sind für ihn „gottlose Gedanken, wenn man einen gestraften Sklaven seinem Herrn gleich macht, wenn man einem ohnmächtigen Geiste die Macht einräumt, diese Welt, das Meisterstück der göttlichen Weisheit, alle Augenblicke in Unordnung und Verwirrung zu setzen, alle Gesetze der Bewegung zu stören, ja gar eigentlich alle sogenannten Wunderwerke zu tun: ein Vorrecht, so von Rechts wegen dem Urheber der Natur einzig und allein zugehört" [125]).

Wenn der Teufel wirklich auch Wunder tun könne, dann hätten wir ja kein Merkmal, daß unsere Religion nicht etwa von teuflischen Mächten gestiftet worden sei: „Hätte man dieses nicht zugeben, so hätte man den Unterschied unter den Wundern Gottes und des Satans anzeigen müssen. Unsere Gottesgelehrten sagen, ein Wunder sei eine Wirkung in der Welt, die nach den Gesetzen der Natur nicht erfolgen kann, sondern ihnen zuwider läuft. Bei dieser Beschreibung bleibe ich und glaube mit David, daß Gott allein Wunder tue" [126]).

Es scheint so, als ob Gottsched die Wunder unter die „Hauptbollwerke" seiner Gegner gerechnet hat, weil er — wenigstens scheinbar — sich so ernsthaft mit der Frage der Urheberschaft des Wunders beschäftigt; nur an einer Stelle entschlüpft ihm der verräterische Ausdruck: „so genannte Wunderwerke".

---

[124]) Reichel, Schriften IV, S. 60 f.
[125]) Ebd. IV, S. 64.
[126]) Ebd. IV, S. 229.

Wir sehen: Gottsched fühlt sich als Prophet einer Religion, die von allem „Aberglauben“ gereinigt ist. Daraus erklärt sich ohne weiteres seine Parteinahme für alle Denker, mit denen er sich in dieser Hinsicht verwandt fühlt. Dazu gehört vor allem Bayle, und Gottsched hat sich lange, bevor er (1741—44) sein Wörterbuch übersetzen ließ, dieses vielgewaßten Mannes angenommen. Schon 1728 im 71. Bl. des Bied. verteidigt er ihn, der berüchtigt sei, die Behauptung gewagt zu haben, der Atheismus sei lange nicht so schlimm wie der Aberglaube. Diese Anschuldigung sei ganz unberechtigt, weil kein vernünftiger Mensch, viel weniger ein Bayle, jemals „sich zu einer so törichten Meinung als die Gottesleugnung ist, im Ernste bekannt“ hätte [127]).

Bayle habe zwar in seinen Gedanken über die Kometen (1680) die These aufgestellt, die Atheisterei sei nicht so schädlich und abscheulich, auch gegen Gott selbst nicht so ehrenrührig wie die heidnische Abgötterei, aber nicht in der Absicht, die Atheisterei als erträglich, sondern den Aberglauben als etwas Abscheuliches hinzustellen. „Meines Teils“, fährt Gottsched dann fort, „halte ich dafür, daß Atheisterei und Aberglauben an und für sich selbst zwei gleich abscheuliche Dinge sind. . . . Man muß beides so viel möglich auszurotten und aus der Welt zu vertilgen suchen. Sehe ich indessen das menschliche Geschlecht überhaupt an, so finde ich in allen Zeiten und Orten, in allerlei Ständen, Geschlechtern und Altern eine viel größere Neigung zum Aberglauben als zur Atheisterei“ [128]).

Wir greifen noch einmal auf die Religionsdefinition von 1725 zurück. Gottsched spricht darin allen denen „Religion“ zu, die an ein höchstes Wesen glauben, das noch heute den Gang der Weltgeschichte überwacht. Daneben treten die Dogmen und Riten der Menschen, nur Versuche, ihre eigenen Gedanken von Gott und göttlichen Dingen auszudrücken, als nebensächlich zurück. Das Moment der Sittlich-Verpflichtenden fehlt gänzlich.

Es muß im höchsten Grade wunderbar erscheinen, daß Gottsched dem „religiösen“ Menschen so gar keine Verpflichtungen auferlegt. Gerade er beteiligte sich doch in demselben Jahr 1725 und noch 4 Jahre danach an den Bemühungen der Moralischen Wochenschriften, den Deutschen den Primat des Ethischen vor dem Verstandesmäßigen“ (Auer) einzupflanzen.

Man wird die Lösung des Rätsels wohl in einer zwiefachen Abhängigkeit Gottscheds vermuten dürfen: Einmal war es Stärke und Schwäche der Ortho-

---

127) Reichel, Schriften IV, S. 90.

128) Ebd. IV, S. 92.

doxie, die weitgehend intellektuell gefaßte „Rechtgläubigkeit“ auf Kosten des Ethos übermäßig zu betonen; Gottsched hatte nun aber von allen Religionen aus eigener Anschauung nur eine einzige, das Christentum, und auch dieses vielleicht noch nicht in pietistischer Form (die erste Äußerung über den Pietismus haben wir erst für 1726 festgestellt) kennengelernt, es ließe sich darum denken, daß er unbewußt die orthodoxe Überwertung des intellektuellen Moments auf die allgemeine Religionsphilosophie übertragen hat.

Die andere Abhängigkeit ist gesicherter und mehr als bloße Vermutung: Gottscheds Philosophie stand seit seinen Königsberger Studentenjahren schon in stärkster Abhängigkeit von Wolff, und Wolff faßte die Verbindung zwischen Ethos und Intellekt anders als die Moralischen Wochenschriften. Aner schreibt dazu: „Die Wolffische Philosophie freilich schien das Verhältnis umzukehren, indem sie die Tugend nur auf der Grundlage intellektueller Rechtbeschaffenheit für möglich hielt (Gottscheds Leipziger Habilitationsschrift „Hamartigenia . . .“ suchte die Quelle des Bösen in der Schwäche des Intellekts); allein, indem die Verstandeskultur zur Basis gemacht ward, empfing doch das Ethos zugleich den Charakter der Vollendung und Krönung des Baues. Der Moralismus gedieh also auch in der Wolffischen Luft“ [129]).

Aner scheint hier allerdings in Gefahr zu stehen, die krönende Rolle des Ethos zu überschätzen, denn für Wolff war doch das intellektuelle Moment unbedingt das Primäre und Grundlegende.

Wir sehen also die Eigenart der Religionsdefinition von 1725 begründet im Einfluß Wolffs und vielleicht auch in formeller Einwirkung der Orthodoxie.

Es ist nun sehr interessant und aufschlußreich für die geistige Entwicklung Gottscheds, daß er 1740 das Wesen der Religion viel umfassender definiert.

Diese neue Definition steht in der schon wiederholt erwähnten Rede für die Buchdruckerkunst. Gottsched bemüht sich darin um den Nachweis, daß diese Kunst der Religion große Vorteile gebracht habe und führt im einzelnen folgendes aus: „Besteht die Religion, nach dem gegründeten Urtheile ihrer erfahrensten Lehrer, theils in der Erkenntniß der hohen Wahrheiten die zur Vereinigung mit Gott führen; theils in der Erfüllung derjenigen Pflichten, wodurch man sich diesem höchsten Wesen gefällig machen kann: so ist ohne Zweifel alles das der Religion sehr vorteilhaft, was die Erkenntniß

[129]) Aner, a. a. O. S. 155.

heilsamer Wahrheiten und die Ausübung der Gottseligkeit unter den Menschen befördert“ [130]).

Zwei Dinge unterscheiden diese Erklärung von der früheren: die Aufnahme der Erfüllung gewisser Pflichten in das Wesen der Religion und der erläuternde Zusatz, daß die zu erkennenden Wahrheiten zur Vereinigung mit Gott führen. Zweifellos besitzt nun die Betonung des Ethischen die größere Tragweite; für die Frage nach der Wertung der beiden neuen Elemente gibt uns jedoch der Ausdruck „Vereinigung mit Gott“ die Richtung an. Es handelt sich hier nämlich um ein Kernstück der pietistischen Gedankenwelt. Weder im System der Orthodoxie einerseits, noch in der Philosophie Wolffs andererseits ist dieser Gedanke möglich. Nur der Pietismus, darin der Mystik aus der Kirchengeschichte aller Perioden verwandt, kennt diese geheimnisvolle Vereinigung. Von hier aus fällt nun auch Licht auf die neue Wertschätzung des Ethischen, die ja ebenfalls ein Hauptanliegen des Pietismus ist.

Woher nimmt nun die Pflicht des Menschen zu einer bestimmten Verhaltungsweise gegen Gott und seine Mitmenschen ihren Ursprung? Über diese Frage äußern sich die V. T. Ein angeblicher Korrespondent Seriosus bittet im 7. Stück des 2. Bandes, die Tadlerinnen möchten doch die Unmäßigkeit im Essen und Trinken an den Pranger stellen und schließt dann:

„Dafür wird euch ein Freund mit treuem Munde loben,
Der bei dem Adelsstand der Tugend nicht vergißt;
Der, weil ihn Gott versorgt und unverdient erhoben,
Ihn demutsvoll verehrt und euch ergeben ist“ [131]).

Diese Motivierung — Verehrung Gottes als einfache Dankespflicht — stimmt so sehr mit Gottscheds sonst vorgetragener Meinung überein, daß wir sie, mögen die Reime nun von ihm selbst oder tatsächlich von einem Korrespondenten stammen (was sich bei den V. T. nicht mehr feststellen läßt), unbedenklich als treffende Formulierung seiner eigenen Anschauung auffassen dürfen.

Wir kommen jetzt zu der Frage nach dem Verhältnis der Theologie zur Philosophie bei Gottsched. Dabei müssen wir zunächst, seinen eigenen Gedanken folgend, die Frage erweitern und auch die Stellung

[130]) Ges. Red., S. 161.
[131]) Reichel, Schriften II, S. 72.

der Philosophie im Gesamtsystem der Wissenschaften in unsere Betrachtungen einbeziehen.

Er hat sich darüber wiederholt in großer Ausführlichkeit ausgesprochen. Zeitlich und sachlich an erster Stelle stehen einige Sätze aus der Rede, ob ein Jurist ein Philosoph sein müsse, von 1726, wo es heißt: „Die Philosophie sollte billig den Vorsitz auf Akademien haben, denn sie ist der Inbegriff aller so genannten höheren Facultäten. Der Gottesgelehrte muß von ihr die natürliche Theologie und Sittenlehre, der Rechtsverständige das Recht der Natur und die Politik; der Arzt aber die Naturwissenschaft erborgen. Alle drey beschäftigen sich mit der Vernunfftlehre, deren Lehrsätze sie unmöglich entbehren können, wenn sie nicht, wie die Blinden im Finstern toppen wollen . . . So fruchtbar ist diese gesegnete Quelle aller Wissenschaften, daß sie . . . selbst keiner fremden Hülfe bedürftig ist“ [132]).

So ist es gar nicht anders zu erwarten, als daß Gottsched die Voraussetzungen der Größe eines Theologen weitgehend in seiner philosophischen Bildung erblickt. Jener Eudoxius, der Erzieher der Söhne des Sophroniskus, in dem wir wohl ein Selbstbildnis Gottscheds sehen dürfen, wird gelobt, weil er „in seinen akademischen Jahren die Weltweisheit zum Grunde seiner Gottesgelahrtheit gelegt“ [133]) habe; überhaupt sind nach Gottscheds Ansicht alle großen Kirchenlehrer, wie Luther, Melanchthon u. a., der Philosophie zu Dank verpflichtet. „Was soll ich endlich von dem heiligen Paulus, dem Lehrer der Heiden sagen, der sich mit den weisen Athenienſern aus der Vernunft allein unterredete?“ [134])

Wenn Gottsched das Studium der Philosophie allen Theologen zur Pflicht macht, so kann er selbstverständlich keine Differenz zwischen der Theologie und Philosophie anerkennen; insbesondere muß es ihm unsinnig erscheinen, die christliche Ethik und die natürliche Sittlichkeit in Gegensatz zueinander zu setzen. Darum widerspricht es im 6. Stück des 2. Bandes der V. T. denen, die ihr sittenloses Leben durch Berufung auf die Gesetze der Vernunft und der Natur verteidigen wollen, ja er geht offenbar noch weiter und ordnet die Philosophie der Religion über, wenn er geradezu behauptet: „Es bleibt dabey: die Philosophie zeigt uns den Weg zur wahren Glückseligkeit: wenn man gleich diese Ehre gemeiniglich der Religion einzuräumen gewohnt ist [135]). Diese

[132]) Ges. Red., S. 533 f., genau so auch S. 467.

[133]) Reichel, Schriften III, S. 46.

[134]) Ges. Red., S. 470.

[135]) Gottsched schreibt noch 13 Jahre später, 1739, die Religion sollte die Quelle der menschlichen Glückseligkeit sein (vgl. S. 48).

Meynungen widersprechen einander nicht; beyde sind vielmehr fest und wohlgegründet. Gewissermaßen ist die Weltweisheit und Religion nur dem Grade nach unterschieden. Ja es giebt Leute, die vielleicht nicht ohne Ursache die Grundsätze der Religion für die Philosophie der Einfältigen, die Philosophie hingegen für die Religion der Gelehrten ansehen. Doch ich mag diesen seltsamen Satz nicht ernstlich vertheidigen“ [136]).

Über die erwähnte graduelle Verschiedenheit der Religion und Weltweisheit in der Sphäre des Moralischen belehrt uns Gottsched des Näheren, wenn er 1729 im Bied. schreibt, es komme hier alles auf den Verstand des Wortes Moral an. Es sei nicht seine Aufgabe, die geistliche Moral zu schreiben; von der Erleuchtung, Buße, Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung und dem dazu unentbehrlichen Beistande des Geistes Gottes hätten die Theologen zu handeln; er rede nur von der Tugend, „soweit sie durch den guten Gebrauch der natürlichen Kräfte erlangt werden kann“ [137]).

Auch 1730 spricht er ausführlich über das Verhältnis der göttlichen zur natürlichen Tugend und gesteht es — im Gegensatz zu seinen Worten von 1726 — zu, daß zwar unter dem Einfluß des Geistes Gottes ein vollkommenerer Grad der Tugend entstehe, als wo die Natur allein wirke; dann fährt er fort: „Allein, giebt es denn keinen mittleren Grad des moralischen Guten? Giebt es denn keine natürliche Tugend, dazu man keines übernatürlichen Beystandes nöthig hat? Es ist wahr, dieser Grad der Tugend ist nicht der vollkommenste: aber ist er deswegen ganz zu verwerfen? Nein, die Väter der alten Kirche haben ganz anders davon geurtheilet, wenn man den einzigen Augustin ausnimmt“ [138]).

Wir müssen hier eine Unklarheit feststellen: einerseits führt die graduelle Unterschiedlichkeit der Weltweisheit und Theologie, die beide zur Glückseligkeit führen, ihn zu dem Schluß, daß die Philosophie eigentlich die Religion der Gelehrten, und die Religion nur die Philosophie der Einfältigen sei, andererseits wird der natürlichen Tugend ihr Platz unter der gottgewirkten Sittlichkeit angewiesen.

Wie stellt sich nun für Gottsched das Verhältnis von Theologie und Philosophie außerhalb des ethischen Bereiches dar? Wir sehen Gottsched hier als Gefolgsmann von Bacon, von ihm übernimmt er den Anspruch „daß eine

---

136) Ges. Red., S. 532 f.

137) Reichel, Schriften IV, S. 200.

138) Ges. Red., S. 517.

nur halb erlernte Weltweisheit zur Gottlosigkeit; eine mit Fleiß und gründlich gefaßte Philosophie aber, aufs weiteste davon abführe . . . Niemals wird man also die Gelehrten besser zur wahren Religion anführen und dieselbe ihren Gemüthern einpflanzen können, als wenn eine gründliche Weltweisheit . . . aufs deutlichst erweisen wird, daß ein Gott sey und daß man denselben verehren wird“ [139]).

Auch hier scheint Gottsched also keine Spannung zwischen der Theologie und Philosophie zu sehen. Er hat nur Spott und Hohn für diejenigen „schwärmende Köpfe“, die unbedenklich die Lehren der menschlichen Weisheit beschimpfen, die sich fälschlich göttlicher Eingebungen rühmen und überall von einer himmlischen Weisheit prahlen [140]).

Wenn vorläufig auch die Wahrheit noch nicht alles so durchleuchtet hat wie es wünschenswert wäre, so ist dieses letzte Wunschziel doch sicher zu erwarten. Gottsched kann darum unbedenklich 1733 in der Ode an den Hofprediger Coler schreiben:

„Die Wahrheit trennt zwar Dunst und Schatten,
So uns der Irrtum umgetan;
Doch muß man ihr auch Zeit verstatten
Daß sie sich kräftig zeigen kann.

(Die folgenden Strophen schildern die allmähliche Ausbreitung des reinen Glaubens durch die Wirksamkeit von Huß, Wiclef, Luther und Melanchthon; zum Abschluß wird Melanchthons Größe noch besonders gerühmt; vgl. auch S. 54).

Er wußte, daß des Glaubens Sätzen
Der Sieg noch eins so wohl gelingt,
Wenn die Vernunft aus ihren Schätzen
Die Waffen auf den Kampfplatz bringt“ [141]).

Bisher trat uns Gottsched immer nur als Verfechter eines „zahmen Wolfianismus“ (Aner) entgegen — Theologie und Philosophie stehen nicht im Spannungsverhältnis zueinander.

Das ist aber nur die eine Komponente, die das Verhältnis beider Größen bei Gottsched bestimmt. Es ist unsere nächste Aufgabe, die andere Komponente zu ermitteln; ihr Ansatzpunkt liegt bereits sehr früh im Leben Gottscheds.

139) Ges. Red., S. 466 f.
140) Vgl. Ges. Red., S. 460.
141) Reichel, Schriften V, S. 238.

1718, noch in seiner Königsberger Zeit, schrieb er eine Dissertation „De conversione hominis et gratia Dei in eadem efficaci et sufficiente", in der er die übernatürlichen Gnadenwirkungen ablehnte und statt dessen die natürliche Wirkung durch das Wort behauptete. Über die Entstehung dieser Dissertation lesen wir in seiner Vorrede zum 2. Band der „Weltweisheit": „Ich glaubete, etwas Widersprechendes darin zu finden und las also alles, was ich von dieser Materie auf Bibliotheken finden konnte. Die großen Streitigkeiten de auxiliae gratiae (sic!), darüber in der römischen Kirche eine eigene Kongregation von Cardinalen niedergesetzet worden, konnten mir also nicht lange unbekannt bleiben. Die Lehren der Pelagianer und Semipelagianer, der Pajonismus und die Meinung der Arminianer giengen mir im Kopfe herum: und ich suchete allemal die Vorzüge der Lehren unserer Glaubensgenossen ins Licht zu setzen" (Reichel, Biogr. I, S. 89 f.)

1732 scheint die Haltung, die sich hier allmählich anbahnt, ihren Höhepunkt erreicht zu haben, wenn Gottsched schreibt: „Die Vernunft weiß nichts vom Falle Adams. Sie nimmt den Menschen so, wie er schwach und einfältig zur Welt kommt, allmählich aber zu vielem Guten und Bösen geschickt wird" [142]).

Eine tiefere Kluft als zwischen den bisher angeführten Anschauungen und dieser Meinung ist kaum vorstellbar: dort Vernunft und Offenbarung im besten Einvernehmen, hier im schroffsten Gegensatz. Es erscheint darum notwendig, den Zusammenhang, in dem die zitierten Worte stehen, aufzurollen, um jene zweite Komponente besser zu übersehen: Gottsched trug in den Jahren 1732—34 im engeren Freundeskreis fünf philosophische Abhandlungen vor. (Die folgenden Inhaltsangaben verdanke ich K. Aner, a. a. O. S. 197 ff.)

Die erste behandelt das Thema „Ob mehr als ein unendliches Wesen sein könne" und kommt zu dem Ergebnis, ein Teufel könne nicht existieren, da unendliche Körperlichkeit eben nur einmal vorhanden sein könne.

Die zweite, „Beweis, daß diese Welt unter allen die beste sei", ist charakterisiert durch die eben zitierten Worte.

Die dritte stellt die Frage „Wie sich ein Weltweiser, der von einer göttlichen Offenbarung nichts wüßte, zufrieden stellen könnte", polemisiert aufs schärfste gegen die Versöhnungslehre der Kirche („Was kann aber ein getötetes Tier oder ein grausamerweise geopferter Mensch zur Austilgung unserer bösen Handlungen beitragen?"), entwertet das ganze Offenbarungssystem und schließt mit dem gänzlichen Verzicht auf Offenbarung: „So bleibe ich denn bei dem

[142]) Philos. Abhandl. 2, zit. nach RGG.² V, S. 893.

Sicherſten, das iſt bei dem, was mich das reine Licht der Vernunft von Gott und meinen Handlungen lehrt . . .". Die vierte, „Philoſophiſche Mutmaßungen von dem Aufenthalt der abgeſchiedenen Seelen", leugnet die maſſiv-ſinnlichen Vorſtellungen von Himmel und Hölle.

Die fünfte, „Ob man die geoffenbarte Theologie in mathematiſcher Lehrart abhandeln könne", vereint dieſe Frage und raubt damit der Theologie die für Gottſched unerläßliche philoſophiſche Stütze. Zugleich rückt er dadurch deutlich von der konſervativen Haltung Wolffs ab, der in der Préface zur franzöſiſchen Ausgabe der Predigten Jeruſalems ſich ſelbſt die Aufgabe geſtellt hatte: combiner la raison et la révélation, sans qu'elles se contredisent l'une l'autre [143]).

In dieſen Zuſammenhang gehört auch die bekannte Erörterung über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Vorrede zur „Weltweisheit" (11. u. 12. S.): „Alſo habe ich mich auch befliſſen, die Vernunft in ihren Schranken zu erhalten; das iſt keine Vermiſchung der Natur und Offenbarung vorzunehmen, keine Geheimniſſe zu erklären und philoſophiſch zu beweiſen; oder andre ſolche unmögliche Dinge zu unternehmen . . ." Zum Abſchluß ſchreibt er: „. . . daß ich kein Freund von der Vermiſchung des natürlichen und geoffenbarten Lichtes bin; obgleich dieſes letztere auch die Wahrheiten des erſtern beybehält und zum Grunde legt." Äußerlich könnte man dieſe Worte für eine Anerkennung des Eigenrechts der Offenbarung halten. Aber im Grunde ſpricht aus ihnen doch — wie Aner (a. a. O. S. 197) nach dem Vorgang von Reichel richtig anmerkt — Feindſchaft gegen die Offenbarung. „Dieſe wurde durch ihre Abrückung von der Philoſophie entwertet, die darauf erbaute Theologie ihres wiſſenſchaftlichen Charakters entkleidet" (Aner).

Es ergibt ſich alſo der ſehr merkwürdige Tatbeſtand, daß Gottſched auf der einen Seite eine Harmonie von Theologie und Philoſophie verkündet, andererſeits eine unüberbrückbare Gegenſätzlichkeit beider offen ausſpricht oder doch ſeinen Worten zugrunde legt. Eine Reſultante aus dieſen beiden Komponenten läßt ſich allerdings nicht konſtruieren, da ſie ſich gegenſeitig ausſchließen.

Wohl aber muß der Verſuch gemacht werden, das Nebeneinander von ſo divergierenden Gedankenreihen bei Gottſched zu erklären.

Der Zweckmäßigkeit wegen verſchieben wir dieſen Erklärungsverſuch auf den nächſten Hauptteil, wo wir auf dieſelbe Schwierigkeit in Gottſcheds theologiſcher Entwicklung nach 1742 ſtoßen werden.

[143]) zit. nach Aner, a. a. O. S. 145.

Ergebnisse.

Wir fassen Gottscheds theologische Entwicklung bis zum Erscheinen der C. D., so weit wir sie bisher behandelt haben, zusammen.

1. Es besteht kein absoluter Unterschied zwischen dem Christentum und den außerchristlichen Religionen. Diejenige Religion ist die beste, die am meisten Vernunft und Tugend (beide nur vom Menschen aus gesehen) fördert. Im letzten Grunde entscheidet also die Vernunft über die Qualität der einzelnen Religionen.

2. Das Christentum wird moralistisch und rationalistisch mißverstanden. Moralistisch: Gott gilt zwar als Vorbild der Tugendhaftigkeit, aber ihm werden nur bestimmte Tugenden (Liebe, Sanftmut, Mitleid) zugeschrieben, der Vollgehalt des biblischen Gottesbildes wird stark reduziert. Der Lohngedanke wird abgelehnt. Rationalistisch: Das Gottesbild Gottscheds ist von der Vernunft entworfen. Sie vermag darum auch das Dasein Gottes zu beweisen. Wenn dieser Beweis in der alten Kirche noch nicht gelungen ist, so liegt das nicht in der Natur der Sache, sondern an der mangelnden Geschicklichkeit der Kirchenväter.

Zu den einzelnen christlichen Konfessionen nimmt Gottsched folgende Stellung ein:

α) Der Katholizismus wird bekämpft als der große Feind der „vernünftigen, aufgeklärten" Menschen.

β) Über die lutherische Orthodoxie spricht Gottsched sich nicht klar und offen aus, weil er durch die äußere Lage daran gehindert wird.

γ) Dem Pietismus gegenüber äußert er 1726—28 nur Hochachtung; er lobt bewegliche Ermahnungen und Gebete, die die Tränen hervorlocken, läßt aber gleichzeitig doch ein unverkennbar rationalistisches Element hervortreten. Spätestens 1729 entsteht ein dauernder Konflikt mit dem Pietismus, der sich zunächst an der Theaterfrage entzündet und später auf die Philosophie übergreift.

Zu der Frage der Theodizee nimmt Gottsched hauptsächlich in drei Reden Stellung. In der ersten und zweiten werden die Vorzüge des Menschen in seiner vernünftigen Seele und in seinem schönen, starken Körper gesehen; die dritte setzt sich mit dem moralischen Übel auseinander, dieses wird garnicht in seiner ganzen Größe erkannt.

Der einzige Maßstab für das Handeln des Menschen ist das Gesetz der Glückseligkeit, das identisch ist mit dem Gesetz der Natur; es ist durch die Heilsoffenbarung nicht etwa aufgehoben, sondern nur bestätigt. Der einzig mögliche Grund für menschliche Fehler kann also nur Unverstand sein.

Der Gedanke des Sündenfalls und der Erbsünde, wie er von Augustin aufs schärfste formuliert wurde, ist für Gottsched unmöglich, ebenso der Gedanke des Zornes Gottes. Die Existenz des Bösen wird geleugnet.

Auch hier reduziert ein Vernunftsystem die Wirklichkeit, insbesondere die der Offenbarung.

3. Das Religionsideal Gottscheds schließt unbedingte und unbegrenzte Toleranz in sich; dazu verpflichtet den Menschen sein Unvermögen, auf die Frage zu antworten: Was ist Wahrheit? Im übrigen hat Gottsched in zwei Definitionen, die voneinander abweichen, näher bestimmt, wer „eine Religion" habe, und was Religion sei.

Nach der ersten Religionsfinition (1725) hat der eine Religion, der an die Existenz eines höchsten Wesens glaubt, das noch jetzt die Welt behütet und seine Geschöpfe immer glückseliger machen will. Daraus ergeben sich für Gottsched zwei Konsequenzen:

I. Die Ablehnung eines Zufalls.

II. Die Leugnung von außergöttlichen, erst recht widergöttlichen kosmischen Mächten. Er fühlt sich als Prophet einer Religion, die frei ist von allem Aberglauben. Diese erste Religionsdefinition vernachlässigt gänzlich das ethische Moment; als Grund dafür wird man Wolffs Einfluß und vielleicht eine gewisse formelle Einwirkung der Orthodoxie ansehen dürfen.

Die zweite Religionsdefinition (1740) enthält als neuen konstruktiven Bestandteil der Religion die Erfüllung gewisser Pflichten und einen erläuternden Zusatz, nach welchem die „hohen Wahrheiten" die man erkennen müsse, zur „Vereinigung mit Gott" führen; die Herkunft dieser neuen Elemente ist pietistisch. Die Pflicht zur Verehrung Gottes und zur Nächstenliebe wird mit der Dankbarkeit gegen Gott begründet.

4. Für die Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zur Philosophie lassen sich zwei Gedankenreihen festlegen. Nach der einen ist die Philosophie der Inbegriff aller übrigen höheren Fakultäten. Sie borgt dem Theologen die natürliche Theologie und die Sittenlehre.

Es wird keine Differenz zwischen Theologie und Philosophie gesehen, weder in der Ethik, wo übrigens den Rang der philosophischen Ethik Unklarheit

besteht, noch in der Dogmatik; eine gründlich erfaßte Philosophie führt vielmehr durch ihre Gottesbeweise zur „wahren Religion". Daher verdienen diejenigen nur Spott, die sich auf „göttliche Eingebungen" berufen und die Lehre der menschlichen Weisheit beschimpfen.

Nach der zweiten Gedankenreihe stehen Vernunft und Offenbarung, also auch Theologie und Philosophie in schroffem Gegensatz. Derartige Gedanken bahnen sich bereits 1718 an, lassen sich in den V. T. und im Bied. verfolgen und erreichen ihren Höhepunkt in den Jahren nach 1732.

Eine Harmonie zwischen diesen beiden Gedankenreihen, der „Synthese„ und der „Diastase" (Werner Elert), ist unmöglich; sie schließen einander aus.

Wenn man versucht, die Grundkräfte von Gottscheds Theologie festzustellen, so gelangt man zu zwei Größen, die auch schon in der C. D. als maßgebend auftraten: Tugend und Vernunft.

Von ihnen aus bewertet Gottsched sowohl die außerchristlichen Religionen wie auch das Christentum. Was wir oben (S. 11) bereits sahen, gilt auch in diesem größeren Zusammenhange: das Göttliche und das Menschliche haben ihre Rollen vertauscht.

Nicht eine überirdische Macht steht obenan, sondern der Mensch mit den irdischen Möglichkeiten und Fähigkeiten, die ihm zu Gebote stehen.

Von enier „Theo — logie" im eigentlichen Wortsinn läßt sich also garnicht reden, vielmehr ist diese aufgelöst in Anthropologie und Philosophie.

b. Gottscheds Menschenbild.

Wir werden also jetzt einen Blick werfen auf Gottscheds Menschenbild und danach die Grundbegriffe seiner Philosophie ausführlicher untersuchen [144]).

Zunächst stellen wir die Frage, wie sich für Gottsched der Mensch als Einzelindividuum darstellt.

Welche Rolle spielen hier die Affekte? Im 20. Blatt des Bied. finden wir hierauf die ausführlichste Anwort. Wie ein Motto stellen sich einige Sätze dar, die schon im 19. Bl. stehen: „Der Weise denkt ans Böse, ehe ers

144) In dieser Arbeit kann nicht der Ort sein, etwa ausführlich die Psychologie Gottscheds zu behandeln; es soll nur vom religiösen Gesichtspunkt aus Gottscheds Menschenbild, insbesondere die Stellung der Tugend und Vernunft darin, betrachtet werden.

empfindet; darum klagt er nicht darüber, wenns da ist. Er hatte es schon vorher gesehen und sich angeschickt, dasselbe zu ertragen; darum befremdet es ihn nicht, wenn er seine Mutmaßungen erfüllt sieht. Alsdann lobt er Gott auch im Unglück ..." [145])

Darauf folgt im 20. Bl. die eigentliche Auseinandersetzung und zwar in Form eines Briefes, den eine Korrespondentin, Wilhelmine von Gedankenstadt, geschrieben haben soll. Sie berichtet von einem Gespräch, das sich um den Begriff der Gleichgültigkeit gedreht habe. Dieser könne in ganz verschiedener Bedeutung gebraucht werden: im Sinne des französischen L'indifférence d'Equilibre, ferner zur Bezeichnung des Verhaltens gegenüber Actions moyennes, schließlich auch im Sinne von indolence. „Diese Unempfindlichkeit ist es, die ich unter allen zeitlichen Seelengütern für das höchste in der Welt halte: weil ich nämlich dadurch ... eine ruhige Gemütsstille und Gelassenheit verstehe, die sich bei allem, was mir an Leib und Seele widriges begegnenn kann, äußert" [146]), so heißt es in dem Brief, und auch Gottsched verteidigt in folgendem diese Haltung indem er sie religiös zu verbrämen scheint: „In der Tat kann der Mensch in der Welt kein größeres Glück wünschen und erlangen als ein zufriedenes und gelassenes Gemüt ... Wie gelangt man aber dazu? Alles beruht auf einer völligen Überführung unsers Verstandes, daß wir in der Republik des allergütigsten Monarchen leben und liebe Untertanen, ja Kinder des weisesten Regenten sind" [147]).

Auch in einer Ode aus dem Jahre 1724 schlägt er dieselbe Töne an:

„Kein Zufall macht mein Herez mißvergnügt,
Kein Ungemach kann mich betrüben,
Was mich betrifft, das hat der Herr gefügt,
Das läßt sich mein Gemüt belieben.
Trifft mich ein Schmerz; ganz recht; so sollt es sein:
Die Vorsicht hat ihn mir erlesen.
Mißlingt ein Wunsch; Ich finde mich darin,
Vielleicht ist mirs nicht gut gewesen".

(Reichel, Biogr. II 551, Anm. 122).

Die gleiche Grundhaltung spricht aus einer Trauerrede des Jahres 1726: „Weinen Sie nur, hochbetrübte Leidtragenden: ... doch weinen Sie auch nicht

---

145) Reichel, Schriften III, S. 110 f.
146) Reichel, Schriften III, S. 114.
147) Reichel, Schriften III, S. 117.

zuviel; denn die Hochselige hatte allbereit die wahrhafte Größe und Hoheit einer wahren Christinn erlanget“ [148]).

Als Ergebnis stellen wir fest: Gottsched entwertet das Eigenrecht der Affekte gänzlich und stellt sie unter die Herrschaft einer vernunft bedingten Gleichgültigkeit.

Wir gehen über zu der Frage, wie Gottsched sich den menschlichen Willen und seine Eigenart vorstellt. Schon 1726 stößt er in den Kernpunkt dieser Frage vor, wenn er in den V. T. schreibt: „Nichts hat eine Kraft, den Willen zu lenken als ein Urteil, welches vorher im Verstande von der Natur einer Handlung gefällt worden... Die Tugend gründet sich auf einen wahren Begriff von dem, was gut oder böse ist. Wer diesen Begriff einmal erlangt hat, der wird alle Laster auf einmal verabscheuen“ [149]).

Auch in der erwähnten Trauerrede heißt es: „Die wahre Größe des Verstandes besteht in der Weisheit: und diese ist allezeit mit der Größe des Willens; das ist, mit der wahren Tugend verbunden. Die Größe des Willens aber ist niemals ohne die Größe des Verstandes...“ [150]).

Da Gottsched eine derartig enge Verbindung zwischen Verstand und Willen annimmt, steht er scheinbar vor einem Rätsel gegenüber Menschen, deren Glaube — für ihn etwas durchaus Verstandbedingtes — zwar gut, deren Lebensführung aber doch schlecht ist; als solche führt er z. B. die Pharisäer an. Das umgekehrte „Rätsel“ wird ihm aufgegeben durch die Sadduzäer, deren schlechtem Glauben gleichwohl eine gute Lebensführung gegenüber gestanden habe („.. haben diese nicht einen besseren Begriff von Tugend und Laster gehabt, als die Pharisäer selbst, ungeachtet sie in so viel andern gefährlichen Irrtümern gesteckt?“) und besonders durch die Epikuräer („... ihr Urheber hatte sehr irrige Meinungen von der Gottheit... Und bei dem allen lebte Epikurus mit seinen ersten Schülern so tugendhaft und ordentlich, daß er fast alle übrige Sekten dadurch beschämte“ [151]).

„Fragen wir indessen nach der Ursache..., so finden wir keine andere, als einen wahren Begriff von der Tugend, den diese Leute gehabt haben müssen. Der Wille des Menschen kann niemals ohne den Verstand gebessert werden. Das Erkenntnis, so in diesem herrscht, ist die Quelle von allem Tun und Lassen, so

148) Ges. Red., S. 301, siehe auch S. 305.
149) Reichel, Schriften II, S. 167.
150) Ges. Red., S. 296.
151) Reichel, Schriften IV, S. 111.

von jenem herrührt. Denn wie man überzeugt ist, so lebt man auch, wenn nur die Überzeugung völlig ist und nicht in einem bloß auswendig gelernten Glauben besteht. Und in der Tat finden wir dieses von den Epikuräern“ [152]).

Wir sagten vorhin, daß Gottsched hier scheinbar vor einem Rätsel stehe. Denn im Grunde besteht für ihn gar keine Schwierigkeit. Bereits oben (S. 31) wurde es deutlich, daß er die Tugend von dem „Glauben“, der dahintersteht, loslöst und ganz selbständig betrachtet.

Er hat also diese Frage wohl nur aufgerollt, um zu zeigen, daß es auf den „Glauben“ garnicht ankomme, sondern auf einen „richtigen Begriff von der Tugend“, der ganz von selbst ein tugendhaftes Leben nach sich ziehe.

Man kann also hinsichtlich der Beurteilung des Willens durch Gottsched feststellen: der Wille des Menschen besitzt keine eigene Fähigkeit sich selbst zu entscheiden, sondern ist nur ein ausführendes Organ des Verstandes. Darum sind entweder beide gut, oder beide schlecht, jedenfalls ist eine Differenz zwischen ihnen unmöglich.

Wir haben bisher nur das Verhältnis der geistigen Kräfte im Menschenbild Gottscheds untersucht.

Wie verhält sich nun der Körper zum Geist? [153])

1726 rief er seinem jüngeren Bruder ins Grab nach:

“Doch sah der Selige die Nichtigkeit der Welt
Und aller ihrer Lust mit aufgeklärten Sinnen.
Er war im Ernst bemüht, die Weisheit zu gewinnen.
Die unsern Leib für nichts, den Geist für alles hält“.

Wir werden Reichel (Biogr. I 91) zustimmen dürfen, daß aus diesen Worten Gottscheds eigene Ansicht spricht.

Von hier aus läßt sich übrigens leicht eine Parallele ziehen zu Gottscheds Ablehnung der Ästhetik Baumgartens, die ja auf dem Prinzip der sinnlichen Anschauung aufgebaut war. Denn bei Gottsched gilt, wie schon bei Leibniz und Wolff, sinnliche Anschauung und Empfindung nur als eine untergeordnete Stufe der Erkenntnis, also als „etwas Niedriges, gleich dem sündhaften Fleisch zu Bekämpfendes“ (Hettner a. a. O. II 55).

[152]) Ebd. IV, S. 113.

[153]) Selbstverständl. kann diese Frage in der vorliegd. Untersuchung nur so weit behandelt werden, als sie theologisch bedeutungsvoll ist. Darum bleiben die 3 Dissertationen unberücksichtigt, in denen G., nachdem er 1724 in der Diss. üb. den Ursprung der Sünde die prästabilierte Harmonie „für eine unsträfliche Hypothese ausgegeben“ hatte, 1727 30 seine Einwürfe gegen die vorherbestimmte Harmonie vortrug.

Im 1. Bande der V. T. findet sich nun eine ganz eigenartige Bemerkung über den verschiedenen Wert von Körper und Geist. Sie wird nur nebenher gemacht, und man muß den letzten entscheidenden Schluß selbst ziehen. Darum sei es erlaubt, die ziemlich umfangreichen Ausführungen zu zitieren.

Der Zusammenhang ist folgender: die Leser der Zeitschrift haben sich nach der Person der Tadlerinnen erkundigt; darauf wird ihnen nun geantwortet: „Es ist ihnen genug, wenn sie uns für vernünftige Personen halten; und wo sie ja noch was mehres zu erfahren begierig sind, so mögen sie wissen, daß wir uns für tugendliebende Frauenzimmer ausgeben ... Alles andere, was wir vielleicht an uns haben oder besitzen möchten, das sind bloße Glücksgüter, welche zu unserm Vorhaben, die Menschen zu bessern, nicht das Geringste beitragen. Zwar, ich verachte hiermit diejenige Leibesgestalt nicht, die mir von der Natur erteilet worden [154]). Ich sehe sie als ein Geschenk an, womit mich der Urheber aller Dinge begabt hat. Allein, eben deswegen, weil sie ein Geschenk ist, so ist sie ja etwas Fremdes, und nicht etwas Eigenes. Wer sich aber auf etwas Fremdes viel einbildet, der ist töricht. Wer sonst nichts Gutes an mir findet als die Bildung dieses sterblichen Körpers, der mag immerhin ganz gleichgültig gegen mich gesinnt sein. Vernunft und Tugend sollen der Grund meiner Ehre sein“ [155]).

Wenn die Schreiberin, hinter der sich ja Gottsched verbirgt, einerseits wegen körperlicher Vorzüge nicht gerühmt werden will, da sie ein Geschenk und nichts Eigenes seien, andererseits aber den einzigen Grund der Ehre in Vernunft und Tugend sehen möchte, so muß man daraus schließen, daß sie Tugend und Vernunft nicht als Geschenk, sondern als eigenes Verdienst auffaßt. Daraus ergeben sich selbstverständlich Konsequenzen von größter Tragweite.

Aber Gottsched, dessen stärkste Seite ja nie die Folgerichtigkeit war, hat sie nicht gezogen.

Nur eins ist ihm über jeden Zweifel erhaben: Der Geist ist unsterblich, der Körper dagegen als etwas, was dem Menschen nicht „eigen“ ist, unsterblich. So schreibt er denn in einer Elegie an eine Witwe:

„Der Tote war nichts mehr als was wir alle sind,
Ein Geist, dem Fleisch und Blut zur Wanderhütte diente“ [156]).

---

154) Vgl. auch Ges. Red. S. 492, wo G. zugibt, daß „auch der menschl. Körper mit einer ungemeinen Schönheit begabet“ sei.

155) Reichel, Schriften I, S. 227.

156) Reichel, Schriften V, S. 230.

Damit kommen wir auf eine wichtige Äußerung, die Gottsched über seine Auffassung vom Tod getan hat.

Er berichtet im 1. Bd. der V. T. von dem tiefen Eindruck, den ihm der Anblick eines menschlichen Skeletts gemacht habe; er sei dadurch zu ernstem Nachdenken über den Tod angeregt worden: „Hier fielen mir allerhand Mittel ein, die uns das Christentum als Vorbereitungen zum Tode vorschreibt, und ich spürte, daß ich dadurch in meinem Gemüte merkliche Erleichterung empfand ... Der Tod ist ein Bruder des Schlafs und allem Vermuten nach nur in der Dauer von ihm unterschieden. Man kann also den Schlaf einen kurzen Tod, und den Tod einen langen Schlaf nennen. Und wer weiß, ob nicht der Augenblick des Abschiedes eben so sanft und unvermerkt einbricht, als man alle Abende eingeschläfert wird. Die Krankheiten können derowegen zwar schmerzlich genug sein; der Tod hingegen muß was Gelindes sein, so schrecklich man auch sonst die Trennung der Seele von dem Leibe vorzubilden pflegt. Wohl dem, welchem der Tod eine Pforte zu einem glückseligen Zustande werden kann!“ [157])

Manches an diesen Sätzen ist erstaunlich, z. B. die Beweisführung für den „gelinden“ Tod, die doch nur — wie Gottsched selbst schreibt — auf einer Vermutung fußt und trotzdem mit Sicherheit schließt: der Tod muß was Gelindes sein; am erstaunlichsten in unserm Zusammenhang ist aber, daß diese Verharmlosung des Todes, die der Grenze des Lebens ihren letzten Ernst nimmt, als ein Mittel ausgegeben wird, das das Christentum als Vorbereitung zum Tode vorschreibe.

Die notwendige Ergänzung des bisherigen Ganges der Betrachtungen ist ein Blick auf den Menschen als Glied der Gemeinschaft.

Wie sieht Gottsched das Verhältnis des Mannes zur Frau an?

Zwei Stellen aus den V. T. lassen die entscheidenden Punkte klar heraustreten.

Die eine lautet: „Gott hat auch das menschliche Geschlecht nicht ohne sonderbare Weisheit aus zweierlei Gattungen wollen bestehen lassen und diesen beiden Arten von Menschen eine Zuneigung gegeneinander eingepflanzt, dadurch sie sich die Beschwerlichkeiten des Lebens erleichtern, und manche bittere Stunde versüßen sollen“ [158]).

---

[157]) Reichel, Schriften I, S. 112.

[158]) Reichel, Schriften I, S. 51.

In der anderen heißt es: „Ist aber die Liebe nicht auf den Ehestand gerichtet, so ist sie ohnedem nicht vergönnt. Die Regeln des Christentums und der Vernunft sind ihr zuwider! Folglich muß alles, was aus ihr entsteht, lasterhaft und töricht sein“ [159]).

Gottscheds Meinung ist also diese: die beiden Geschlechter sind bloß zum gegenseitigen Vergnügen geschaffen; dies Vergnügen ist aber nur erlaubt, wenn die Liebe „auf den Ehestand gerichtet“ ist.

Nur die Vernachlässigung der „Pflichten, welche rechtschaffenen Eheleuten durch die Vernunft und Offenbarung vorgeschrieben werden“, kann zu unglücklichen Ehen führen [160]). Umgekehrt werden in einer recht geführten Ehe die guten Anlagen der beiden Partner immer vollkommener, dadurch wächst auch ihre Freundschaft unausgesetzt, und mit jedem Tage nimmt ihr beiderseitiges Vergnügen zu.

Worin besteht nun für Gottsched das Wesen der Liebe? Die ausführlichste Erklärung darüber — ein geradezu klassisches Wort Gottscheds — steht im Bied.: „Die Betrachtung des Vollkommenen an einer Person erweckt eine Belustigung in unserm Gemüt, welche die Mutter der Liebe wird, wenn die Belustigung so groß ist, daß wir uns dieselbe oft oder lange oder allezeit zu haben wünschen“ [161]).

Als Bestätigung seien noch einige Zeilen aus einer Ode an Mosheim angeführt:

„Pflegt die Brut gemeiner Seelen,
Nichts, als Geld und Gut zu zählen,
Wenn sie mit verstellter Glut
Den verliebten Antrag tut,
So besiegt erhabene Geister
Nichts als Großmut und Verstand“ [162]).

Also auch die Liebe ist für Gottsched etwas, was allein dem Verstand untersteht, gleichgültig, ob sie sich von materiellen Gütern oder von „Großmut und Verstand“ leiten läßt.

---

159) Reichel, Schriften I 295, vgl. auch V, S. 230.
160) Reichel, Schriften II, S. 248.
161) Reichel, Schriften IV, S. 141.
162) Reichel, Schriften V, S. 237.

(Eine Untersuchung der Stellung Gottscheds zu Volk und Vaterland muß hier unterbleiben, denn sie würde bei der Fülle und Uneinheitlichkeit des zu bearbeitenden Materials den Rahmen dieser Arbeit überschreiten.

Es sei jedoch hingewiesen auf Reichels Aufsatz „Gottsched, der Deutsche", Berlin 1901).

Immerhin wird einiges Licht auf dieses Problem fallen, wenn wir nun der Frage nachgehen, wie sich für Gottsched der Einzelne und die Menschheit zueinander verhalten; darüber lesen wir im 72. Bl. des Bied.: „Ich achte die ganze Welt für mein Vaterland und sehe das ganze menschliche Geschlecht nicht nur für meine Landsleute, sondern auch für meine Verwandte an" [163]).

Dieser Gedankengang kehrt bei ihm immer wieder, besonders das Bild von der Welt als einer Stadt Gottes ist ihm zum Schlagwort geworden, z. B. Reichel, Schriften III 7. 117. 232.

Der weltbürgerliche Gedanke findet dann noch eine Steigerung und Weiterführung in bestimmten ethischen Pflichten gegenüber allen Mitmenschen: „Ich halte mich für einen glückseligen Untertan in dem Reiche des großen Urhebers der ganzen Natur. Das Weltgebäude dünkt mich ein einziges Land zu sein, welches unter dem Szepter dieses vollkommen weisen und gütigen Monarchen an allen erwünschten Gütern einen Überfluß hat", so schreibt der Bied. gleich als Einführung zum 1. Bl.; dann fährt er fort: „Aus allem diesen Erkenntnisse ist mir ein besonders vergnügter Zustand erwachsen. Alles, was mir und andern widerfährt, scheint mir so gut zu sein, daß es nicht besser erdacht werden könnte. Ich bin also niemals unglücklich, sondern allezeit glücklich; und wenn ich kurz sagen soll, was ich bin, so werde ich antworten: Ein zufriedener Bürger in der Stadt Gottes. Ich finde so viel Gutes, an einem jeden Menschen, den ich kennenlerne, daß ich mich nicht enthalten kann, ihn zu lieben ... Ich werde mir also künftig angelegen sein lassen, alle das Gute, was ich an andern finde, abzuschildern und dadurch eine allgemeine Liebe unter meinen Mitbürgerzu erwecken" [164]).

Hieraus folgt, daß Gottsched offenbar die Schranken volklicher Eigenart als etwas, was der abstrakten Vernunft verschlossen bleibt, nicht sieht und anerkennt.

---

[163]) Reichel, Schriften IV, S. 99.
[164]) Reichel, Schriften III, S. 6 f.

Ergebnisse.

Wir fassen zusammen, was wir hinsichtlich des Gottschedschen Menschenbildes erkannt haben, und betonen nochmals, daß unsere Untersuchung in diesem Punkte keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen kann und will.

1. Den Affekten wird kein Eigenrecht zugebilligt, sie stehen unter der absoluten Herrschaft eines von der Vernunft gesetzten Ideals der Gleichmut.

2. Auch der Wille ist nur ein ausführendes Organ. Seine Entscheidungen sind nicht selbständig, sondern dem Verstande unterworfen. Zwischen Wille und Verstand kann darum niemals eine Differenz auftreten [165]).

3. Der Wert des Körpers ist im Vergleich zu dem des Geistes nur sehr gering.. Die geistigen Qualitäten (Vernunft und Tugend) werden offenbar als eigenes Verdienst angesehen.

4. Dem Tod wird sein Ernst genommen, derart, daß diese Verharmlosung als christlich ausgegeben wird.

5. Mann und Frau sind geschaffen zum gegenseitigen Vergnügen, das aber nur durch die Ehe sanktioniert wird. Die Liebe untersteht allein dem Verstand.

6. Die ganze Welt erscheint als Vaterland, denn die abstrakte Vernunft übersieht die von der volklichen Eigenart gesetzten Schranken.

Die letzten Triebkräfte in Gottscheds Menschenbild sind also Vernunft (Verstand) und Tugend. Das bedeutet aber: Die Auffassung Gottscheds von den Religionen trifft sich hier mit seinem Menschenbild.

Wir werden also diesen Treffpunkt gleichzeitig als Mittelpunkt von Gottscheds System ansehen müssen.

Es ist darum notwendig, den Gehalt der beiden Begriffe Vernunft und Tugend zu erläutern.

c. Der Kern von Gottscheds Philosophie.

Wenn im folgenden dies Begriffspaar aus Zweckmäßigkeitsgründen getrennnt behandelt wird, gilt es doch immer zu berücksichtigen, daß beide für

---

165) Unsere früher (S. 18) aufgeworfene Frage, wie weit G. Determinist sei, muß offen bleiben, weil wir eine ausführliche Stellungnahme Gottscheds vermissen; wir dürfen jedoch auch aus dem Zitat (Anm. 107) auf S. 43 schließen, daß die von uns ausgesprochene Vermutung wahrscheinlich ist.

Gottsched engstens zusammen gehören: „Die Tugend ist eine Schwester der Wahrheit; denn als sich der Verstand mit der Freiheit vermählte, so haben sie diese beiden wunderschönen Töchter erzeugt ... Sie wollen zwar beide geliebt sein, aber von keinem andern, als von dem, der mit ihrem Vater Freundschaft gemacht und sich in seine Weise schicken gelernt“ [166]).

Dies Bild zeigt uns, daß für Gottsched ein Konflikt zwischen Tugend und Vernunft ganz undenkbar ist.

Wir finden also hier eine Bestätigung unseres früher (S. 16 f.) abgegebenen vorläufigen Urteils.

Das Hauptproblem bei Gottscheds Behandlung der Tugend ist die Frage nach dem Recht des Lohngedankens (Vgl. hierzu S. 31). Soll der Mensch das Gute tun um irgendeiner Belohnung, irgendeines Nutzens willen, die ihn locken? Oder ist es seine Pflicht, ohne solche Rücksichten aus reiner Liebe zum Guten der Tugend zu folgen?

Hierüber hat sich Gottsched am einläßlichsten im Bied. ausgesprochen. Wir werden darum hauptsächlich diese Zeitschrift zugrunde legen.

Im 2. Bl. heißt es: „... daß ein Mensch nach seinem Vorteile strebt, das ist ihm niemals zu verdenken. Die Begierde, glücklich zu werden, ist unserem Wesen so fest eingeprägt, daß man ihr nicht widerstehen kann. Ja, man muß ihr nicht widerstreben, sondern sie auf alle Weise befördern ... Sie ist der sicherste Grund der ganzen Sittenlehre: denn was würden doch wohl für Mittel übrig bleiben, uns zur Tugend zu leiten und von den Lastern abzuhalten, wenn es uns gleichviel wäre, ob wir glücklich oder unglücklich würden?“ [167])

Hier wird also ganz unverhüllt das Glückseligkeitsstreben zum Fundament der Ethik gemacht; und es entspricht dem durchaus, wenn im 10. u. 12. Bl. des Bied. in breitester Ausführlichkeit die Geschichte eines tugendhaften Bürgermädchens erzählt wird, deren Standhaftigkeit gegenüber dem Liebeswerben eines Prinzen schließlich ihren gebührenden Lohn findet.

Das scheint überhaupt Gottscheds Auffassung zu sein: Tugend findet immer ihren Lohn.

Schon in den V. T. verkündet er seine Überzeugung, daß die Diener der Wahrheit zwar vielleicht Haß erfahren würden, aber ganz gewiß auch Hochachtung; denn die Wahrheit besitze immer großen Einfluß [168]).

---

166) Reichel, Schriften II, S. 157.
167) Ebd. III, S. 10 f.
168) Ebd. II, S. 54, 96.

Wenn Gottsched also 1728 schreibt [169]): „Der Wahrheit müssen verständige Männer dienen", so kann der Zusatz: „sie gefallen nun der Welt oder nicht" entweder nur als leere Hypothese gewertet werden, oder seine Stellung müßte sich seit 1726—27 geändert haben.

Die letzte Möglichkeit scheidet nun aber aus, denn er hat in demselben Jahre, 1728, im Bied. geschrieben:

„Ja, sprichst du endlich, was nützt mir meine Unschuld und Tugend, wenn sie nicht erkannt wird? Du irrest, lieber Freund, du irrest sehr. So wenig ein Feuer lange verborgen bleiben kann, so wenig auch Unschuld und Tugend ... Alsdann wird deine Unschuld auch öffentlich ausbrechen und deine Tugend nach Verdienste gekrönt werden" [170]). Auch hier finden wir übrigens zuvor die Annahme ausgesprochen, daß die Unschuld nicht allseitig anerkannt werden könnte, aber es folgt dann doch der zitierte Satz, daß sie endlich ihren gebührenden Lohn mit Sicherheit finden würde.

Gottsched rechnet also nicht ernsthaft mit der Möglichkeit, der Tugend könne ihr Lohn versagt bleiben. Auch in späteren Jahren verharrt er bei dieser Meinung; 1729 stellt er geradezu die „Regel" auf: „... daß es einem redlichen Liebhaber der Wahrheit und Tugend niemals an Freunden mangeln könne, die ihm mehr Gutes zu tun bereit sind, als ihm seine Feinde zu schaden vermögen" [171]).

Noch 1735 hat er in einer Elegie geschrieben:

„Wohl dem, der seinen Schatz im Kopfe bei sich träget,
Der Tugend eifrig dient, wenn er das Laster höhnt,
Geduld und Emsigkeit in starkem Herzen heget:
Kein Zweifel, daß zuletzt ihn auch das Glücke krönt" [172]).

Dieselben Gedanken vertritt er auch in der Vorrede (4. u. 5. S.) zum praktischen Teil der „Weltweisheit".

Eine besondere Betrachtung erheischt das 73. Bl. des Bied. [173]). Dort ist nämlich der Lohngedanke in Beziehung gesetzt zum Christentum.

Wir haben schon früher gesehen, daß Gottsched hier den Gedanken an Lohn oder Strafe völlig ausgeschaltet sehen möchte.

---

169) Ges. Red., S. 469.
170) Reichel, Schriften III, S. 233.
171) Ebd. IV, S. 201.
172) Ebd. V, S. 240.
173) Ebd. IV, S. 106—13.

Aber dann macht er doch ein Zugeständnis: er meint, bei der Anlage des Menschen, in der das Glückseligkeitsstreben tief verwurzelt sei, wolle er die Sehnsucht nach dem Himmel und die Furcht vor der Hölle nicht unbedingt verachten, ja er verehre den „Urheber des menschlichen Geschlechts und aller Dinge", daß er dem Menschen dies Streben verliehen habe, aber die „dunkle Hoffnung einer weit aussehenden und folglich sehr ungewissen Glückseligkeit" könne doch bei Unvernünftigen einen gegenwärtigen Nutzen oder eine Lust . . . nicht aufwiegen; darum sei die Furcht vor der weltlichen Strafe meistens das Motiv, das die Menschen vor den gröbsten Lastern zurückhalte.

Wenn tatsächlich eschatologische Erwartungen das Motiv deren wären, die sich der „öffentlichen Laster" (Mord, Diebstahl, Gewalttat, Rachsucht) enthalten, dann müßten dieselben Menschen auch mäßig, demütig, keusch, wohltätig, diensteifrig, geduldig, gelassen und zufrieden sein, denn auf diese letzten Tugenden seien dieselben Belohnungen gesetzt wie auf die „öffentlichen".

Das Leben beweise aber das Gegenteil.

Nun seien manche der Ansicht, man solle einmal anfangen, „gelindere Seiten aufzuziehen und zu versuchen, ob man durch eine sanftere Vorstellung der unendlichen göttlichen Liebe, so auch die Verdammten dereinst selig machen will, vielleicht mehr ausrichten werde?" Das hält Gottsched für eine vergebliche Hoffnung, allerdings erreiche die Liebe oft mehr als die Furcht. Er hält es aber für unmöglich, daß die Liebe Gottes in den Herzen der Menschen jemals zu solcher Stärke anwachsen könne.

Den Schluß des 73. Bl. bilden dann schließlich folgende Sätze: „Ich will dadurch nur zeigen, wie wenig wahres Erkenntnis von moralischen Dingen unter den Menschen im Schwange gehe: ja wie wenig man auch von den göttlich geoffenbarten Wahrheiten unter den Christen überzeugt sei, . . . ungeachtet man keine Schwierigkeit macht, mit dem Munde ein Bekenntnis abzulegen, daß man sie glaube. Die Werke geben gemeiniglich den allerbesten Beweis von den Meinungen eines Menschen ab; den bloßen Worten aber ist fast niemals zu trauen. Nicht wer da sagt, daß man fromm leben müsse, sondern wer es tut; der glaubt, daß man zur Tugend verbunden sei".

Wir versuchen die entscheidenden Gedanken herauszuheben.

Das Christentum befördert nach Gottscheds Auffassung die Tugend kaum oder garnicht und verfehlt damit (wiederum nach seiner Auffassung vom Christentum, die wir bereits kennengelernt haben) seine eigentliche Aufgabe.

Der bisherige Weg, die Verheißung von Lohn oder Strafe im Jenseits, hat nicht zum Ziele geführt, und ein Hinweis auf die göttliche Liebe verspricht

ebensowenig Erfolg, da diese von den Menschen nie so lebhaft empfunden wird, daß sie sie zur Tugendhaftigkeit veranlassen könnte.

Mit Wohlgefallen erwähnt er, diesen Gedanken weiterführend, die Epikuräer: „Sie hielten dafür, Gott verdiene wegen seiner Vortrefflichkeit und Vollkommenheit alle Hochachtung, und man müsse ihn also verehren, gesetzt, daß man weder Böses noch Gutes von ihm zu erwarten hätte."

Daraus sehen wir nochmals, daß Gottscheds letztes Tugendideal allerdings den Lohngedanken verschmäht, aber bei dem angeborenen Glückseligkeitsstreben des Menschen benutzt er doch nicht ungern das Lohnmotiv.

Gegenüber dem Lohngedanken treten die anderen Bemerkungen Gottscheds über die Tugend an Wichtigkeit zurück.

Heimliche Laster gelten ihm als ebenso abscheulich wie offenkundige [174]).

Der Ablauf eines Jahres erinnert ihn an die Unwiederbringlichkeit der Zeit, und es ist ihm „gewiß, daß ein jeder Augenblick derselben eine Gelegenheit Gutes zu tun, ja noch mehr, ein Teil unseres flüchtigen Lebens ist" [175]).

Er kann nicht leugnen, daß das Böse sich viel leichter lernt als das Gute [176]); und er muß auch zugeben, daß manche Laster nur schwer abzulegen sind; den Grund dafür sieht er ausschließlich in der Macht der Gewohnheit, die allerdings den einen bei seiner Tugend, den anderen aber leider ebenso fest bei seinen Fehlern festhalte [177]). Die ganze Welt dünkt ihm ein großer Karneval zu sein, da jeder das Bestreben hat, seinen wahren Charakter zu verbergen, um desto ungehinderter seine Mitmenschen betrügen zu können [178]); insbesondere zeigen die meisten Kirchgänger nicht ihr wahres Wesen, sondern denken nur an sich und ihren Nutzen [179]).

Wir gehen über zu dem zweiten Hauptbegriff in Gottscheds System: zu der Vernunft.

Sie und nur sie ist es, die den Menschen zum Herrscher über alle Tiere gemacht hat. Gottsched schreibt: „. . . durch ihren Dienst machet der Mensch sich selbst zur Tugend geschickt; durch ihren Dienst erlanget er endlich eine stets-

174) Reichel, Schriften II, S. 126.
175) Ebd. II, S. 5.
176) Ebd. II, S. 277.
177) Ebd. II, S. 63.
178) Ebd. IV, S. 20 f.
179) Reichel, Schriften I, S. 201—205; vgl. auch IV, S. 18.

während und immeranwachsende Glückseligkeit. Ich muß noch weiter gehen . . .: durch die Vernunft erforschet er die Ursachen aller Dinge, durch sie erkennet er Gutes und Böses; durch sie findet er in allen Geschöpfen den Beweis, daß ein Gott sei, und die Spuren aller seiner Eigenschaften; durch sie endlich erkennet er, daß er ein Bürger in der Stadt dieses vollkommenen Regenten sei, der seine Untertanen nicht nur zeitlich, sondern auch ewig glücklich machen will“ [180]).

Dieser Satz bildet den Angelpunkt von Gottscheds Vernunftbegriff; alles, was er sonst über die Vernunft sagt, ist nur eine Entfaltung dessen.

Die Herrschaft der Vernunft ist der Grund dafür, daß „die vornehmsten Grundsätze der unter uns üblichen Höflichkeit in der wahrsten Klugheit zu leben sehr wohl begründet“ sind [181]); darum setzt die Vernunft der Tugend ihre Grenzen: „Das Gesetz der allgemeinen Liebe verbindet uns nicht, wenn dessen Beobachtung uns in größere Gefahr und Schaden stürzt, als der Nutzen ist, den wir einem andern damit schaffen“ [182]).

Jene bringt es auch mit sich, daß in den Entwicklungsjahren mehr Böses als Gutes am Menschen auffindbar ist, denn dem Kind ist „nichts angeboren als eine große Schwachheit des Verstandes, ein Mangel alles Erkenntnisses, eine Unwissenheit aller Wahrheiten und eine Fähigkeit, leichter falsche als wahre Begriffe zu fassen, leichter übel als gut urteilen zu lernen, leichter unrichtige als richtige Schlüsse zu machen“ [183]); es wäre darum unbillig, bei diesem mangelhaften Verstande von einem Kinde ein tugendhaftes Leben zu verlangen.

Ganz allgemein läßt es sich nicht leugnen, daß „die Fähigkeit, sich von gewissen Wahrheiten überführen zu lassen, nicht bei allen Menschen zu finden ist“ [184]); insbesondere ist der „ungeübte Verstand“ der Frauen, deren Erziehung stark vernachlässigt wurde, nicht in der Lage, abstrakte Vernunftschlüsse zu fassen. „Sie lesen sie mit Verdrusse und verstehen ihre Kraft nicht auf die Hälfte.“ Darum ist es richtig, dem Vorbild einiger Moralisten zu folgen und für die Frauen statt der Regeln in der Ethik Beispiele zu geben „und also der Sittenlehre das liebliche Wesen einer Historie zu erteilen“ [185]).

Wie die Vernunft die Tugend hervorbringt, so ist die Tugend die Mutter der Glückseligkeit, denn diese „entsteht unmittelbar aus ihren (= der Menschen) Handlungen“ [186]).

[180]) Ges. Red., S. 484 f.
[181]) Reichel, Schriften I, S. 122.
[182]) Ebd. I, S. 196.
[183]) Ebd. II, S. 279.
[184]) Reichel, Biogr. II, II.
[185]) Reichel, Schriften IV, S. 38 f.
[186]) Ebd. IV, S. 155.

Letzten Endes ist es also die Vernunft, durch die der Mensch die Glückseligkeit erreicht.

Die Philosophie — von Gottsched meist „Weltweisheit" genannt — hat darum die Aufgabe, dem Menschen die Erkenntnis derjenigen Dinge zu vermitteln, die ihm zu dieser Glückseligkeit verhelfen können [187]).

(Ihr werden überhaupt alle die Vorzüge beigelegt, die Gottsched bei der Vernunft gepriesen hat, er kann sich garnicht genug tun in Lobsprüchen der Weltweisheit; vgl. Reichel, Schriften IV 157, Ges. Reden 458 f., 147 f.)

Die Vernunft lehrt den Menschen die Ursachen aller Dinge erkennen, nichts kann sich seinem Wissenstrieb entziehen. „Er waget sich an die unerforschliche Bahn fürchterlicher Schwanzsterne, die nur zum Schrecken der Welt erschaffen zu seyn schienen; er errät ihre parabolischen, oder vielmehr elliptischen Weisen und nöthiget sie gleichsam den despotischen Gesetzen eines fast gar zu witzigen Erdenbürgers, nachzuleben" [188]).

Der Bied. schreibt, er lasse sich keine Mühe verdießen, „die Wunder des mächtigen Schöpfers in der Natur nicht nur selbst zu ergründen, sondern auch andern handgreiflich vorzustellen," und trifft das Zentrum seiner Naturauffassung, wenn er seine Landsleute lobt: „Sie sehen die Natur für was Begreifliches an" [189]).

Ihren letzten Grund hat diese Naturauffassung darin, daß die Natur als ein großer Mechanismus erscheint. Gottsched sucht in den V. T. einmal nachzuweisen, daß alle Tage einander gleich seien und daß insbesondere der Tag der Wintersonnenwende keine Vorzugsstellung einnehme: „Daß die Sonne eine halbe viertel Minute später auf-, und eben so viel früher untergeht, als an dem vorhergehenden und folgenden Tage, das macht in der Natur, wo alles mechanisch zugeht, keine merkliche Veränderung: wieviel weniger wird es denn in den menschlichen Handlungen wirken, wo alles durch den freien Willen der Gemüter regiert wird?" [190])

Wie Reichel (Biogr. I 231 f. Anm. 47) schreibt, vertritt Gottsched auch in der Vorrede zu seiner 1727 erschienenen Übersetzung von Fontenelles „Gesprächen von mehr als einer Welt" entschieden den Standpunkt, daß alle natürlichen Begebenheiten mechanisch zu erklären seien.

---

187) Ges. Red., S. 532; genau so Weltweish. 3. Aufl. § 1.
188) Ges. Red., S. 483 f.
189) Reichel, Schriften III, S. 147, 8 f.
190) Ebd. II, S. 2.

Die Vernunft beweist Gottes Dasein. Ein Weiser kann also unmöglich ein Gottesleugner sein. Darum wird Lucian gegen den Vorwurf, ein Spötter zu sein, in Schutz genommen, und seine Schriften werden „unter die nützlichsten und erbaulichsten gerechnet, so uns das Altertum hinterlassen hat“ [191]).

Ein Philosoph ist als solcher von der Existenz eines Weltschöpfers überzeugt:

„Du bist ein Philosoph, mein wertgeschätzter Freund!
Der gründlich eingesehn, was andern nur so scheint.
Du weißt, daß dies Gebäu der Himmel und der Erden
Nicht könnte von sich selbst so eingerichtet werden“ [192]).

Unsere Zusammenstellung der Teilinhalte, aus denen sich Gottscheds Vernunftbegriff zusammensetzt, sei abgeschlossen durch eine kleine Bemerkung, die schlaglichtartig den Grundgegensatz des Aufklärungsgeistes und der Barockgeistigkeit beleuchtet. Wir finden sie im 2. Bd. der V. T., wo der enttäuschte Sinverander seiner früheren Geliebten schreibt: „Es ist gewiß, daß ich mich verändert habe, allein es ist besser unbeständig, als unvernünftig sein sein“ [193]).

III. Ausblick:

Gottscheds theologische Entwicklung nach Erscheinen der C. D.

a. Gottscheds Auffassung von den Religionen.

Wir haben bisher die theologische Entwicklung Gottscheds nur für die Zeit vor 1742, dem Erscheinungsjahr der C. D. untersucht. Es bleibt noch übrig, seine spätere theologische Entwicklung zu verfolgen, teils zur Ergänzung, teils zur Auswertung der gewonnenen Ergebnisse.

Wir beginnen wieder mit Gottscheds Stellung zu den außerchristlichen Religionen. Etwas grundlegend Neues ist hier nicht festzustellen. Es sei nur hingewiesen auf eine Definition des Begriffes „Heide“, die Gottsched 1758 gegeben hat: „Die Heyden sind die unbekehrten Abgötter, die weder Christen, noch Türken, oder Juden, sind. Solche Leute suchen die christ-

191) Reichel, Schriften III, S. 225.
192) Ebd. V, S. 239.
193) Ebd. II, S. 31

lichen Missionarier in Ost- und Westindien zu bekehren. Ein Heyde, und ein Götzendiener ist also einerley. Gäbe es aber noch ein wilderes Volk, welches gar keinen Gottesdienst hätte, so könnte man dasselbe auch nicht einmal zu den Heyden zählen“ [194]).

Für Gottsched steht demnach das Heidentum auf der untersten Stufe der Religiosität. Es wäre aber denkbar, daß ein Volk ohne jede Religion existierte, dem man seinen Platz gar nicht mehr auf der Religionsskala anweisen könnte.

Den Heiden fehlt die Vernunft (s. S. 28), folgerichtig heißt es denn auch im „Handlexikon“: „Abgötterey wird blind gemalet“ [195]); und die Mysterien gelten ihm als Kennzeichen des Heidentums: „Mysteria. . . . Die Heyden haben fast überall in ihrem Gottesdienst die Dunkelheit und Verschwiegenheit geliebet; um dadurch die Hochachtung des Pöbels gegen die Religion zu gewinnen“ [196]).

In seinem Verhalten zum Christentum können wir eine deutliche Änderung erkennen. Während er früher nur von der hohen Warte eines „objektiven“ Philosophen Stellung nahm, findet sich in späteren Jahren manches, was auf ein persönliches Verhältnis zum Christentum hinweist.

So herrscht in der Ode, die er zu seinem 50. Geburtstag gedichtet hat, eine fast demütige Grundstimmung:

„Herr! War ichs vor so vielen wert,
Daß meine Kraft sich nicht verzehrt,
Wie Lampen, deren Docht verglimmet,
Hat deine Vorsicht mich ersehn
Zu Diensten, die noch nicht geschehn,
Und die dein Ratschluß schon bestimmet?
Bin ich geschickt dazu erkannt?
Sieh, Herr! ich bin in deiner Hand.
Du bist der Töpfer, ich der Ton;
Du Herr! der Vater; ich der Sohn;
Ich bin das Werkzeug, du der Meister!“ [197])

An den Nürnberger Naturforscher Martin Frobenius Ledermüller, der von einer Krankheit genesen war, schreibt er am 15. 10. 1758: „Dero damalige Unpäßlichkeit, ist von mir mit wahrem Mitleid empfunden,

194) Beobachtungen, S. 131.
195) Handlex., Sp. 6.
196) Ebd. Sp. 1143 f.
197) Reich. Schr. V, S. 217.

und dem Obersten Arzte andächtig empfohlen worden", und am 3. 12. 1759: „Wie vergnügt bin ich nicht über die erhaltene Nachricht von E. H. glücklicher Genesung! . . . Der göttlichen Vorsehung aber opfere ich die reineste Erkenntlichkeit für die hierbei erwiesene Gnade. Eben dieselbe erhalte E. e. Hochedelgeb. als einen eifrigen Priester der Geheimnisse der Natur, noch viele Jahre" [198]).

Wir erkennen hier Anzeichen eines veränderten Verhaltens zum Christentum.

Anders steht es um seine Gottesvorstellung: Hier hat er die früher eingeschlagene Richtung nur weiter verfolgt. Schon 1730 hatte er gespottet über die Träumereien der „Epikurer und Anthropomorphiten" (Ges. Reden 492), die eine Ähnlichkeit des menschlichen Körpers mit Gott behaupteten; 1760 findet man im „Handlexikon" eine offene Ablehnung der Abbildungen Gottes: „Dreyeinigkeit. Dieß verehrungswürdige Geheimniß stellet sich uns gemeiniglich in den Kirchen als ein bestraltes Dreyeck vor, in dessen Mitte der heilige Namen Gottes geschrieben ist. Und dieses ist viel besser, als wenn man Gott den Vater in den Wolken sitzen läßt" [199]).

„Gott. Es steht in der Schrift: Gott werde auf den Fittigen des Windes getragen. Dieses Bild ist wohl so edel, als wenn man einen alten Mann in den Wolken malet. Man giebt ihm noch eine Weltkugel in die Hand, als ein Zeichen seiner Allmacht. Am besten wäre es wohl, wenn man gar kein Bildniß von Gott machete" [200]).

Eine besondere Betrachtung erfordert in diesem Zusammenhang die „Akadem. Redekunst", die 1759 erschien. Das vorzugsweise für Studenten bestimmte Lehrbuch enthielt, wie Gottsched in seiner Vorrede ankündigt, die Hauptgedanken und -regeln der „Ausführl. Redekunst", außerdem aber noch ein besonderes Hauptstück von geistlichen Lehrregeln oder Predigten.

Hier verteidigt Gottsched anfangs die Berechtigung einer besonderen — weltlichen — Redekunst gegenüber der geistlichen Homiletik. „Überall, wo man Menschen zu Zuhörern hat, und in der Absicht redet, daß man sie von gewissen Wahrheiten unterrichten oder überreden will; da werden auch die Vorschriften der Redner, und die Kunstbegriffe einer vernünftigen Beredsamkeit einerley seyn müssen . . . Ich weis wohl, daß die Materien der geistlichen Reden nicht bloß aus

---

198) Reicke, a. a. O. S. 76 . 85.

199) Handlex., Sp. 565.

200) Ebd. Sp. 784 f.

der Vernunft und Natur, sondern auch aus der Offenbarung hergenommen werden müssen. Allein die Beschaffenheit der Stoffe hebt die Gleichförmigkeit der Lehre und des Vortrages nicht auf“ [201]).

Dem entsprechen nun auch die einzelnen Vorschriften; vor allem hat der Kanzelredner die Pflicht, bei solchen deutlichen logischen Sätzen zu bleiben, deren Subjekt und Prädikat gleich in die Augen fällt. Z. B.: Gottsched meint, in dem Spruche „Also hat Gott die Welt geliebet . . .“ (Joh. 3, 16) stecke der logische Satz, daß Gott die Menschen recht brünstig liebe. Es ist nun im höchsten Grade bezeichnend, daß Gottsched die Fortsetzung des Spruches, („daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“), die doch erst den Hauptgedanken bringt, nicht mehr zitiert und auch nicht behandelt!

Er rät nur: „Man erkläre, was Gott, was der Mensch, was die Liebe sey“ [202]).

Wir müssen daraus schließen, daß für Gottsched auch 1759 noch die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ein fremder Gedanke war und daß er darum der christlichen Erlösungslehre ablehnend gegenüber stand. (Vgl. S. 57.)

Die Kampfstellung gegen den Katholizismus hat Gottsched auch in höherem Alter noch nicht aufgegeben. 1745 schreibt er in dem „Gesang auf den Tod des Hofrats F. W. Gohr“:

„Des Aberglaubens Reich, das gern im Dunkeln steckt,
Hat jederzeit den Haß der Einsicht ausgeheckt.
Seit Unvernunft und Wahn sich mit den Klöstern mehrten,
Und Mönche seltner Art die Laien dumm sein lehrten,
Erstickte diese Brut der Wahrheit alten Glanz;
Das menschliche Geschlecht verlor sein Vorrecht ganz:
Es ließ sich Witz, Verstand, Vernunft und Weisheit rauben
Und trug das harte Joch vom blinden Köhlerglauben“ [203]).

Wir erkennen aus diesem Gedicht gleichzeitig, daß auch der Grund zur Feindschaft gegen den Katholizismus derselbe geblieben ist: er gilt Gottsched als ein gefährlicher Gegner der Vernunftherrschaft.

---

201) Akadem. Redekunst, S. 286 f.
202) Ebd. S. 293 f.
203) Reich. Schr. V, S. 251.

Allerdings unterläßt er in seinen letzten Lebensjahren die scharfen Angriffe. Wir lesen in dem Brief vom 22. 2. 1756 an Ledermüller: „Ich habe Ursache die Katholischen nicht gar zu oft in den Harnisch zu bringen: da sie theils ihre Schwäche in solchen Stücken wohl erkennen; theils nicht gern lächerlich werden wollen. Sie fangen an seit einiger Zeit unsere Schriften stärker als sonst zu lesen, und selbst die meinigen finden Eingang. Man muß also mit dem Knaben Absalom säuberlich fahren; um nicht das gute zu hindern“ [204]).

Der Grund für diese Mäßigung ist nicht schwer zu finden. 1749 war Gottsched auf seiner Reise nach Österreich am Wiener Kaiserhof ehrenvoll empfangen worden und seitdem hatten sich die Aufklärungsbestrebungen auch in Österreich immer mehr durchgesetzt.

1751 wurde den Jesuiten die Zensur genommen, und es konnten allmählich aufklärerische Zeitschriften erscheinen wie die „Wiener Gelehrten Nachrichten“, die von zwei Gottschedianern, Johann Gottfried Quand und Heyde, herausgegeben wurden [205]).

Wie in Österreich, so lagen die Dinge auch in Bayern und dem übrigen katholischen Deutschland. Man las überall, selbst in den Jesuitenkollegs, Wolff und Gottsched. Ja, die Annäherung an den Katholizismus kam sogar soweit, daß „Gottsched durch die Nachricht überrascht“ wurde, „es habe sich 1752 eine deutsch-literarische Benediktinergesellschaft (Societas Litteraria Germano-Benedictina) konstituiert und ihn . . . zum Ehrenmitgied ernannt“ [206]).

Unter diesen Umständen wird der versöhnliche Ton Gottscheds in dem Brief an Ledermüller verständlich.

Es liegen aber nicht die mindesten Anzeichen vor, die darauf schließen ließen, daß sich in seiner Stellung zum Wesen des Katholizismus etwas geändert habe.

Ebenso wenig läßt sich ein positives Verhältnis zum Pietismus erkennen. Die Lobschrift auf Wolffs, die er 1755 veröffentlichte, gibt ihm wieder Anlaß, gegen Wolffs Feinde zu Felde zu ziehen, „die das von ihm angezündete philosophische Licht, in den Schatten der mystischen Dunkelheit störete; welche sie in ihrer Theologie liebten, und der ganzen evangelischen Kirche aufzudringen sucheten“ [207]).

---

[204]) Reicke, a. a. O. S. 43.

[205]) Näheres üb. d. Eindringen der Aufklärung in Österreich bei Eug. Wolff, a. a. O. II, S. 22—24.

[206]) Eug. Wolff, a. a. O. II, S. 26.

[207]) Lobschr. a. Wolff, S. 58.

Er rechnet Wolff unter die Weltweisen, die „unter dem Vorwande verletzter Religion jemals ein Opfer der Privatrache geworden“ [208]), und schiebt damit den pietistischen Theologen zu Halle die denkbar niedrigsten Motive unter.

Auch die dänische Mission in Trankebar, ein Werk des Pietismus, wird mit einem Seitenhieb bedacht, weil sie der Wolffischen Philosophie keinen Zugang gewähre [209]).

Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie beschäftigt Gottsched auch nach 1742 noch ebenso lebhaft wie vorher, und immer noch lassen sich die beiden grundverschiedenen Gedankengänge, „Synthese“ und „Diastase“, verfolgen, allerdings folgt er nun meistens dem ersteren.

Der Weg der Synthese. Zur Rechtfertigung des Systems des Kopernikus werden 1743 zehn große Astronomen angeführt, die übereinstimmend dessen Weltbau „für eine der göttlichen Weisheit höchst anständige Einrichtung und Anordnung der Himmelskörper gehalten“ haben [210]). Welche andere Instanz kann sie bei diesem Urteil geleitet haben als die Vernunft?

Weitaus das meiste Material für unsere Frage finden wir in der umfänglichen Lobschrift auf Wolff [211]). Es sei das Grundanliegen Wolffs gewesen — so schreibt G. in dieser Schrift — die Wahrheit der Glaubenslehren so fest, zu begründen, daß kein Widerspruch mehr möglich sei, um damit ein für allemal die Religionsstreitigkeiten abzuschließen; er sei deshalb auf die mathematische Methode gekommen. Bevor Wolff seine „Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit“ (1720) habe erscheinen lassen, sei es mit der Metaphysik in Deutschland schlecht bestellt gewesen: „Man sah also nicht oder vergaß es gleichsam, daß es noch gewisse allgemeine Hauptbegriffe, Grundsätze und Lehrsätze gäbe, die in allen übrigen Wissenschaften zum sichern Grunde und Leitfaden dienen müßten, ja selbst von den mathematischen Wissenschaften vorausgesetzt würden. Ohne dieselben nämlich konnte ja weder das Dasein Gottes recht erwiesen, noch der Sucht der Zweifler vorgebeuget, noch von der Seele des Menschen gründlich gehandelt, noch zu einer richtig erwiesenen Sittenlehre der Weg gebahnet werden.“

Das Wolffsche Werk habe außer der allgemeinen praktischen Philosophie das sittliche Naturrecht umfaßt, „das ist alle Vorschriften, welche die gesunde Vernunft einem Menschen in Ansehung seiner selbst, Gottes

208) Ebd. S. 65.
209) Ebd. S. 126.
210) Ges. Red., S. 188.
211) Vgl. bes. S. 12, 46 f., 49, 80 f., 149.

und anderer Menschen geben kann, nebst der eigentlichen Sittenlehre, welche die Mittel anweist, obige Naturgesetze glücklich in Ordnung zu bringen".

In einem kleinen Exkurs erwähnt Gottsched dann den Theologen Reinbeck, der vom Pietismus zu Wolff gekommen war und 1731 seine „Betrachtungen über die in der Augspurgischen Konfession enthaltene und damit verknüpfte göttliche Wahrheiten, welche teils aus vernünftigen Gründen, allesamt aber aus Heiliger Göttlicher Schrift hergeleitet und zur Übung in der wahren Gottseligkeit angewendet werden" begonnen hatte.

Schon dieser Titel macht es uns begreiflich, daß Gottsched an diesem Werk Gefallen finden mußte, in dem der große Nutzen aufgezeigt wurde, den die Wolffische Philosophie „in Erklärung und Verteidigung der christlichen und evangelischen Religion" hätte.

Damit mag genug Beweismaterial für den Weg der Synthese angeführt sein, es ließe sich noch wesentlich vermehren, z. B. auch aus dem „Handlexikon".

Umgekehrt ist es beim Weg der Diastase.

Hier liegt nur eine einzige Belegstelle vor, die wir auf S. 139 der Lobschrift finden: „Geheimnisse aus der Vernunft zu erklären ist dem Hochseligen (= Wolff) niemals in den Sinn gekommen; vielweniger sie zu erweisen. Er hat beide Lichter allemal sorgfältig unterschieden und diejenigen niemals gebilliget, die beide zu vermengen gesuchet."

Wenn nun auch diese Sätze bei dem alten Gottsched vereinzelt dastehen, so wäre es doch nicht erlaubt, sie einfach zu ignorieren.

Andererseits wäre aber ein Versuch, beide Gedankengänge miteinander zu verbinden, von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Es bleibt darum nichts anderes übrig, als beide nebeneinander stehen zu lassen und später zu versuchen, ob sich diese Zwiespältigkeit irgendwie erklären läßt. (S. 85 f.)

b. Gottscheds Menschenbild.

Gottscheds Menschenbild ist in den Jahren nach 1742 durchweg dasselbe geblieben wie früher. Immer noch herrscht das Ideal des leidenschaftslosen Gleichmuts. 1750 finden wir in einer Ode folgende Gedanken:

„Wohl dem! der diese Welt so nimmt, wie er sie findet,
Zu allem, was geschieht: So soll es kommen! sagt;
Sich in die Menschen schickt und sie zu Nichts verbindet
Als dazu, was der Welt auch selber schon behagt.

Wohl dem! der allgemach durch Witz und gute Sitten
Sein eigen Glück erzwingt und seine Wohlfahrt baut."

Das uns bekannte Bild für das Verhältnis von Körper und Geist — Fleisch und Blut als „Wanderhütte" des Geistes — erscheint, leicht abgewandelt, 1755 am Schluß der Lobschrift auf Wolff wieder: „Ein zinnerner Sarg schloß diejenigen Glieder ein, die einem so großen Geiste zur Wohnung und Werkstäte gedienet hatten" [212]).

Es darf nicht befremden und nicht als neu gewartet werden, wenn Gottsched in der angeborenen Schwäche des Menschen ein Hindernis für die letzte Vollkommenheit sieht. Denn schon in den V. T. hat er ja anerkannt, daß das Böse sich viel leichter lerne als das Gute (S. 73) und daß dem Kinde eine Fähigkeit angeboren sei, leichter falsche als wahre Begriffe zu fassen (S. 74).

c. Der Kern von Gottscheds Philosophie.

Von den beiden Kernbegriffen Gottscheds hat sein Tugendbild seit 1742 eine Wandlung durchgemacht.

Wenn er früher (vgl. S. 70 f.) nie ernsthaft mit der Möglichkeit rechnete, daß der Tugend ihr Lohn versagt bleiben könne, so scheint mit der größeren Lebenserfahrung sich jetzt auch eine richtigere Vorstellung von der Welt zu bilden. Wir können das aus der 3. Aufl. der V. T. von 1748 entnehmen, in der das 34. Stück neu eingefügt ist. Zwar ist uns der Gedanke von der Pflicht, die Tugend auch ohne Rücksicht auf die daraus folgenden Vorteile zu lieben, schon früher begegnet, und auch das Lob eines ruhigen Gewissens ist nichts Neues; es wird aber nie in seinen Schriften vor 1742 ausgesprochen: „Da nun aber die Welt sich wohl nicht ändern wird; da sie gewohnt ist, den Verdiensten die gehörige Ehre zu versagen und dieselbe nach Vorurteilen und Parteilichkeit auszuteilen: so ist der beste Rat, daß ein jeder sich der erstern befleiße und in Absicht auf die letztere, lieber wünsche, mit dem gerechten Aristides verachtet als mit dem Cäsar vergöttert zu werden" [213]).

Dazu gesellen sich die resignierenden Worte aus der „Ode auf das Karlsbad" aus dem Jahre 1749; hier beruft sich Gottsched ganz offen auf seinen Lebenserfahrungen:

---

212) Lobschr., S. 147.
213) Reichel, Schriften I, S. 217.

„Wie trügt der Augenschein von ferne!
Je mehr ich alles kennen lerne,
Je mehr entdeck ich unsre Welt!
Hier ist kein Sitz der Tugendhaften,
Frei herrschen tausend Leidenschaften,
Die jeder Busen in sich hält“ [214]).

Der organische Zusammenhang zwischen Tugend, Vernunft und Glückseligkeit (vgl. S. 74 f.) bleibt auch in seinen späteren Lebensjahren unverändert. Das zeigt wiederum seine Lobschrift auf Wolff, in der u. a. schreibt: „Übrigens waren alle seine Absichten auf die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit gerichtet. Das lehren fast alle Vorreden seiner Werke, wie alle seine Bemühungen, sonderlich in der praktischen Philosophie. Diese, mit allen ihren Pflichten, Ratschlägen, und Mitteln zur Tugend zu gelangen, hat er durchaus auf die uns allen eingepflanzte Begierde vollkommener zu werden, gebauet; und also den sichersten Weg erwählet, allen, die sich selbst lieben, eine Liebe zur Tugend einzuprägen“ [215]).

Es erscheint darum ganz natürlich, daß Gottsched eine starke geistige Verwandtschaft zu Helvetius fühlte, der ja seine Ethik auf amour propre und intérêt gründete, und daß gerade er 1759/60 dessen Werk De l'esprit, das J. G. Forkert übersetzt hatte, mit einer ausführlichen Vorrede herausgab.

Wir fassen die Ergebnisse unseres Ausblicks auf Gottsched theologische Entwicklung nach 1742 zusammen.

Seine Auffassung von den Religionen:

1. In seiner Stellung zu den außerchristlichen Religionen läßt sich keine Änderung erkennen.

2. Dagegen finden sich jetzt Anzeichen eines persönlichen Verhältnisses zum Christentum. — Der frühere Spott über den Anthropomorphismus führt nun zur Ablehnung aller Bilder von Gott. Die christliche Erlösungslehre ist ihm allem Anschein nach fremd geblieben.

---

214) Reichel, Schriften V, S. 254.
215) Lobschr., S. 151.

Die Feindschaft gegen das Wesen des Katholizismus wird seit etwa 1749 verdeckt durch eine äußerliche Annäherung an diejenigen katholischen Kreise, die sich den Aufklärungsbestrebungen öffneten.

Das Verhältnis zum Pietismus bleibt feindlich.

3. Seine Auffassung des Verhältnisses der Theologie zur Philosophie ist noch immer zwiespältig: der Weg der Synthese und der Diastase lassen sich nachweisen, allerdings der erste jetzt viel häufiger als der zweite. Wir werden diese Tatsache im Zusammenhang mit seiner Annäherung an das Christentum sehen dürfen.

Gottscheds Menschenbild ist unverändert geblieben.

Im Kern seines Systems hat sich das Bild von der Tugend in etwa gewandelt: Es scheint Gottsched jetzt doch möglich, daß der Tugend ihr Lohn nicht zuteil wird. Der Zusammenhang zwischen Vernunft, Tugend und Glückseligkeit bleibt unverändert.

Wir kommen nun zur letzten Aufgabe unserer Untersuchung. Immer wieder (vgl. S. 58 und 81 f.) ist uns bei Gottsched eine Unklarheit in der Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zur Philosophie entgegengetreten.

Einerseits sieht er, dem konservativen Wolffianismus folgend, beide im besten Einvernehmen miteinander, andererseits vertritt er einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen ihnen.

Wie läßt sich diese Zwiespältigkeit erklären?

Reichel nimmt an, daß Gottsched sich zwar innerlich schon seit seiner frühen Jugend von der Theologie gelöst habe, aber mit Recht davor zurückgescheut sei, die Orthodoxen allzu sehr gegen sich aufzubringen. Auf diese Weise sucht er fast sämtliche Widersprüche im Verhalten seines Helden zur Theologie zu erklären.

Es ist nun gewiß richtig, daß Gottsched oft durch solche äußerlichen Rücksichten sich zur Vorsicht und Zurückhaltung bestimmen ließ (vgl. S. 36), aber Reichels These läßt sich in dieser Verallgemeinerung nicht aufrechterhalten.

Das zeigt Lichtenstein (a. a. O. S. 15 f.) sehr deutlich auf an Gottscheds Verhalten gegenüber Bayle. Nach L. kann die heftige Polemik Gottscheds gegen Bayle in seinen Anmerkungen zu dessen Wörterbuch, das Gottsched doch selbst mit herausgab, unmöglich aus Furcht allein erklärt werden; dann hätte nämlich eine gemäßigte Widerlegung genügt. Außerdem hätte er

dann nicht so manche rationalistische Teile der „Weltweisheit“, und erst recht nicht die fünf philosophischen Abhandlungen der Jahre 1732—34 zu schreiben gewagt (vgl. S. 57 f.).

Man wird darum mit L. neben den äußeren Umständen noch einen anderen Grund für das merkwürdige Schwanken Gottscheds annehmen müssen.

Durch die ganze gärende Periode der frühen Aufklärung ging eine innere Zwiespältigkeit; Descartes unternahm eine Wallfahrt nach Loretto, Newton schrieb eine Erklärung der Offenbarung Johannis. So war es auch bei den deutschen Aufklärungs-Philosophen: „ihr Gefühlsleben ist durch Abstammung, Erziehung und Zeitgeist noch fest in den dogmatischen Vorstellungen und Anschauungen verankert, der Gebrauch der Vernunft geschieht noch fast, ohne sich der Konsequenzen und der Verantwortlichkeit dieses Gebrauchs bewußt zu sein“ [216]).

Gottscheds schwankende Unsicherheit zwischen Vernünftigkeit und Gläubigkeit, Philosophie und Theologie findet auf diese Weise ihre Erklärung. Es ist wohl kaum nötig, noch ausdrücklich zu betonen, daß man Gottsched dieses Verhalten nicht als Heuchelei anrechnen darf.

Sein Schicksal war es, den Anbruch einer neuen Zeit erleben und mitleben zu müssen.

---

[216]) Lichtenstein, a. a. O. S. 16.

Literatur.

I. Nachschlagwerke.

Goedeke, Karl: Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. 2. Aufl.

Jahresberichte für neuere deutsche Literatur-Geschichte. Stuttgart-Berlin 1892—1919.

Merker, Paul: Neuere deutsche Literaturgeschichte. (Wissenschaftl. Forschungsberichte Bd. 8.) Stuttgart-Gotha 1922.

Jahresberichte über die wissenschaftlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der neueren deutschen Literatur. Berlin 1924 ff.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsg. v. Alb. Hauck, 3. Aufl. Leipzig 1896—1908 (zit.: R. E.).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie u. Religionswissenschaft. 2. Aufl. hrsg. v. H. Gunkel u. Leop. Zscharnack. Tübingen 1927—1932 (zit.: R. G. G.).

II. Allgemeine Literatur.

Nadler, Joseph: Literaturgeschichte der deutschen Stämme u. Landschaften, 2. Bd. Regensburg 1913.

Wolff, Alfred: Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns. Berlin 1915.

Vogt, Friedrich und Koch, Max: Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 4. Aufl. 2. Bd. Neudruck. Leipzig u. Wien 1921.

Elert, Werner: Der Kampf um das Christentum. München 1921.

Seeberg, Erich: Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Meerane i. Sa. 1923.

Köster, Albert: Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit. Heidelberg 1925.

Eschweiler, Karl: Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926.

Bosch, Rudolf: Die Problemstellung der Poetik (Beiträge zur Ästhetik Bd. 18) Leipz. 1928.

Hettner, Herm.: Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert. Neu bearb. Leipzig 1929.

Aner, Karl: Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929.

Althaus, Paul: Grundriß der Dogmatik. Erlangen 1. Teil 1929; 2. Teil 1932.

Korff, Herm. Aug.: Der Geist der Goethezeit. II 2. u. 3. Buch. Leipzig 1930.

Müller, Günther: Aufklärungszeitalter (Liter.-wiss. Jahrb. d. Görres-Ges. 6, 1931, S. 82—94).

Überweg, Friedr.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. Bd. 10. Aufl. Berlin 1920.

Krieger, H.: Das Dämonische in den moral. Wochenschriften. Diss. Marburg 1931.

III. Literatur über Gottsched:

Danzel, Theod. Wilh.: Gottsched und seine Zei. Auszüge aus seinem Briefwechsel. Leipz. 1848.

Wolff, Eugen: Gottscheds Stellung im deutschen Bildungswesen. Kiel u. Leipz. I 1895; II 1897.

Waniek, Gustav: Gottsched und die deutsche Literatur seiner Zeit. Leipzig 1897.

Reichel, Eugen: Gottsched. Berlin I 1908; II 1912 (zit.: Reichel, Biogr.)

Lichtenstein, Erich: Gottscheds Ausgabe von Bayles Dictionnaire. (Beitr. z. neueren Lit.-Gesch. Neue Folge 8.) Heidelberg 1915.

Reicke, Emil: Gottscheds Briefwechsel mit dem Nürnberger Naturforscher Martin Frobenius Ledermüller und dessen seltsame Lebensschicksale. Leipzig 1923.

Becker, Phil. Aug.: Gottsched, Bayle und die Enzyklopädie. (Beitr. z. dtsch. Bildungsgesch. Festschr. zur Zweihundertjahrfeier der Dtsch. Ges. in Leipzig 1727—1927, S. 94—108). 1927.

Ostpreußische Köpfe. Königsberg 1928.

Pelz, Alfred: Die vier Auflagen von Gottscheds Critischer Dichtkunst in vergleichender Betrachtung. Diss. Bresl. 1929.

IV. Werke Gottscheds:

Zeitschriften:

Die vernünftigen Tadlerinnen. 1. u. 2. Teil. Halle u. Leipzig 1725—26. zit.: V. T.

Der Biedermann. 2 Bde. Leipzig 1727 ff. zit.: Bied.

Beyträge zur Critischen Historie der deutschen Sprache Poesie und Beredsamkeit. 8. Bde. Leipzig 1732—44.

Sammlungen:

Hrn. Joh. Christoph Gottscheds P. P. gesammlete Reden in dreyen Abtheilungen, nochmals von ihm selbst übersehen und verbessert. Leipzig 1749, zit.: Ges. Reden.

Lehrbücher:

Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung in zweyen Teilen abgehandelt werden. Zum Gebrauche academischer Lectionen entworfen. 3. Aufl. Leipzig 1739. Zit.: Weltweitheit.

Versuch einer Critischen Dichtkunst durchgehends mit den Exempeln unsrer besten Dichter erläutert. Anstatt einer Einleitung ist Horazens Dichtkunst übersetzt und mit Anmerkungen erläutert, von Joh. Christoph Gottscheden, der Weltweish. u. Dichtk. öffentl. Lehrer zu Leipzig. Dritte u. vermehrte Auflage Leipzig 1742 (zit.: C. D.).

Versuch einer Critischen Dichtkunst durchgehends mit den Exempeln... erläutert. Diese neue Ausgabe ist sonderlich im II. Theile, mit vielen neuen Hauptstücken vermehret, von Johann Christoph Gottscheden. Vierte sehr vermehrte Auflage Leipzig 1751.

Johann Christoph Gottscheds Ausführliche Redekunst. 3. Aufl. 1743.

Grundlegung einer deutschen Sprachkunst nach den Mustern der besten Schriftsteller des vorigen und itzigen Jahrhunderts abgefasset, und bey dieser dritten Auflage merklich vermehret von Johann Christoph Gottscheden. Leipzig 1752.

Herrn Johann Christoph Gottschedens... Beobachtungen über den Gebrauch und Misbrauch vieler deutscher Wörter und Redensarten. Straßburg u. Leipzig 1758.

Akademische Redekunst, zum Gebrauche der Vorlesungen auf hohen Schulen als ein bequemes Handbuch eingerichtet und mit den schönsten Zeugnissen der Alten erläutert von Johann Christoph Gottscheden. Leipzig 1759.

Handlexikon oder Kurzgefaßtes Wörterbuch der schönen Wissenschaft und freyen Künste. Zum Gebrauche der Liebhaber derselben herausgegeben von Johann Christoph Gottscheden... Leipzig 1760.

Gedächtnisschriften:

Vita fata et scripta Christiani Wolfii philosophi Leipzig und Breslau 1739.

Historische Lobschrift des weiland hoch- und wohlgebohrnen Herrn Christians, des H. R. R. Freyherrn von Wolf,... Halle 1755.

Die V. T., der Bied. und die Gedichte werden nach den von Reichel im Gottsched-Verlag Berlin o. J. herausgegebenen „Gesammelten Schriften von J. Chr. Gottsched" (zit.: Reichel, Schriften) angeführt wegen der leichteren Benutzbarkeit dieser modernen Ausgabe. Da Reichel durchweg seine eigene Rechtschreibung durchführt, wurde in der vorliegenden Arbeit bei Zitaten aus den V. T., dem Bied. und den Gedichten die heutige Orthographie angewendet, während im übrigen Gottscheds Schreibung wiedergegeben wurde.

Bemerkungen zum Literaturverzeichnis.

Die eigentliche Gottsched-Literatur (III.) wurde zwar dankbar benutzt, bot aber im allgemeinen nur verhältnismäßig geringe Ausbeute für unser Thema, weil alle jene Werke mit einer anderen Fragestellung an Gottsched herangetreten sind.

Nur dadurch ist es gerechtfertigt, daß diese Arbeit so außergewöhnlich reich an Zitaten ist.

Dem Beitrag Lichtensteins verdankt die vorliegende Untersuchung allerdings entscheidende Aufschlüsse für die Erklärung der seltsamen Zwiespältigkeit in der Theologie und Philosophie Gottscheds.

Für Einzelfragen haben die Dissertation von Pelz und die Veröffentlichung Reickes wertvolle Hinweise gegeben. Beckers Aufsatz hat offenbar seine Aufgabe mehr in einem Überblick über die Geschichte der Enzyklopädie, als in einer ausführlichen Darstellung der Beziehungen Gottscheds zu Bayle gesehen.

Dem äußeren Umfang nach steht Reichels Biographie, die in 2 Bänden über 1700 Seiten umfaßt, unbestritten an der Spitze der Literatur über Gottsched. Sie würde aber ohne Zweifel an Wert gewonnen haben, wenn er seine Begeisterung für Gottsched durch etwas Sachlichkeit gedämpft hätte. Es erscheint nicht unbedingt als notwendig, daß R. auf den letzten 50 Seiten seiner Biographie Gottsched in den Pronomina meist mit großem Anfangsbuchstaben — „Er, Ihn, Sein ..." — nennt.

Man kann sich auch eines Lächelns kaum erwehren angesichts der Behauptung, wenn Goethe mit 17 Jahren gestorben wäre, würde es mit der Kultur unserer Sprache und Kunst gewiß nicht schlechter als heute, vielleicht sogar teilweise besser stehen; dem Gedanken dagegen, daß ein Gottsched von diesem Schicksal ereilt wäre, könne ein Denkender „nur noch mit einem gewissen Grauen nachgehen" (II 949 f.).

Die vorliegende Untersuchung glaubt R. widerlegt zu haben, wenn er schreibt: „Erst Gottsched legt den vollen Nachdruck auf die Empfindung; erst ihm die schöpferische Tätigkeit aus dem Herzen heraus das A und Z aller Poesie" (I 437).

Wenn R. schließlich schreibt: „Natürlich ist Gottsched auch nie so töricht zu behaupten, wer seine „Regeln" auswendig gelernt habe, könne Dichter werden; dergleichen Dummheiten haben ihm nur seine sehr intelligenten Gegner immer aufs neue nachgesagt" (I 404 Anm. 55), so sei hier nur ein Satz aus der neuen Vorrede zur C. D. 3. Aufl. zitiert: „Da ich in meiner Dichtkunst, nach der allgemeinen Abhandlung des Zubehörs zur Poesie, von allen üblichen Arten der Gedichte gehandelt und einer jeden ihre eigenen Regeln vorgeschrieben habe; dadurch Anfänger in den Stand gesetzet werden, sie auf untadeliche Art zu verfertigen; Liebhaber hingegen, dieselben richtig zu beurtheilen: so hält die zürcherische Dichtkunst nichts von dem allen in sich ...".

Lebenslauf.

Am 20. Februar 1911 bin ich zu Dortmund-Dorstfeld als Sohn des Pfarrers Wilhelm Kuhlmann geboren. Ich besuchte vier Jahre die evangelische Volksschule in Dortmund-Dorstfeld und Dortmund. Ostern 1921 ging ich auf das humanistische Gymnasium zu Dortmund über, das ich 1930 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich studierte an den Universitäten Erlangen, Berlin, München und Münster evangel. Theologie, Deutsch und Latein.

Entscheidende Anregungen für meine germanistischen Studien verdanke ich den Herren Professor Hans Heinrich Borcherdt und Professor Günther Müller; letzterem bin ich für die wohlwollende Anteilnahme an der Entwicklung der vorliegenden Dissertation zu besonderem Dank verpflichtet.